

Å tolke Bibelen på *romanés*

*Å artikulere etnisk samvær gjennom pinseteologi.
En empirisk undersøkelse av den norske Rom-
gruppens pinsemenighet*

Ingrid Myklebust



Masteroppgave i religionshistorie
60 studiepoeng

UNIVERSITETET I OSLO

2012

© Forfatter: Ingrid Myklebust

År: 2012

Tittel: Å tolke Bibelen på *romanés*.

Forfatter: Ingrid Myklebust

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: Copy Cat

Sammendrag

Siden 50-tallet har det over hele verden pågått en vekkelsesbølge blant sigøyrergrupper som har konvertert til pinsebevegelsen. Denne oppgaven tar for seg de norske sigøyrerne, nærmere bestemt den norske Romgruppen, og ser på hvordan de artikulerer sin etniske identitet og samvær i pinsebevegelsen. Rom lever i dag en i en situasjon hvor det kreves av det norske samfunnet at de skal innordne og integrere seg etter norske spilleregler. Samtidig ønsker gruppen å bevare sin kulturelle integritet. Tittelen på oppgaven ”Å tolke Bibelen på *romanés*” sikter til at jeg undersøker hvordan Rom er pinsevenner på Roms væremåte gjennom sin egen mentalitet.

Mine data peker på at pinsebevegelsen møter Roms interesser, fordi de kan ivareta tidligere tradisjoner, samtidig som pinseteologien gir en beskyttelse som gjør at de kan tilpasse seg. Jeg vil argumentere for at Roms aktivitet i pinsebevegelsen er et typisk eksempel på Roms særegne evne til å tilpasse seg, og samtidig overleve som folkegruppe.

Informasjonen om Rom og pinsebevegelsen er hentet inn gjennom et feltarbeid. Jeg belyser Roms posisjon både i deres menighet i Norge og i Roms internasjonale pinsesamfunn. Jeg diskuterer deres forhold til moral, og hvordan denne påvirkes av den pinseteologien. Her fokuserer jeg på gruppens tolkning av syndsforlatelse og korrekt oppførsel. Videre diskuterer jeg hvordan tilhørigheten som pinsevenn berører deres tradisjoner for å løse konflikter.

Til slutt drøfter jeg de sosiale skillene mellom menn og kvinner i den religiøse organiseringen. Gjennom disse innfallsvinklene ønsker jeg å vise at Roms posisjon i pinsebevegelsen er en måte å balansere deres væremåte som Rom på i et ikke-Romsk samfunn. Denne balansen formes gjennom diskusjoner internt i Roms samfunn, så vel som i kontakt med det norske samfunnet.

I tillegg til dette har mitt studie vist at norske Roms aktivitet i pinsebevegelsen er en måte for dem å opprettholde et kontaktnettverk med andre Rom i hele verden. På denne måten kan de artikulere sitt etniske samvær.

Forord

Med denne oppgaven håper jeg å danne et bilde av en gruppe som det er lite kunnskap om, både i det norske samfunnet og i den norske religionshistorien.

Oppgaven ville aldri blitt til uten bidrag fra personer i Khangeri Oslo. Jeg vil derfor først og fremst takke alle informantene som har åpnet sine hjem for meg, og fortalt meg sine historier og opplevelser av å være Rom og pinsevern. Å gjøre feltarbeid hos dere har vært en ubeskrivelig spennende opplevelse, og mitt kjennskap til dere har utvidet min horisont betraktelig. En spesiell takk til pastoren i Khangeri Oslo og hans familie. Dere har vært svært hjelpsomme med å oversette fra *romanés* til norsk, og dere har alltid fått meg til å føle meg velkommen hos dere.

Videre vil jeg takke mine veiledere Ada I. Engebrigtsen og Jens E. Braarvig for uvurderlige innspill og råd fra hver sine fagfelt. Jeg har vært svært heldig som har fått veiledning fra så kunnskapsrike personer som dere. Her vil jeg benytte anledningen til å særlig takke Ada som har gått langt utover sin rolle som biveileder, og i praksis har fungert som hovedveileder med sin spisskompetanse på norske Rom.

Takk til mine informanter fra romanifolket, ansatte ved VOX, og pastor Andreas Hegertun i Filadelfia for interessante samtaler og innspill, dere har vært med på å løfte oppgaven.

Takk til dere som har hjulpet til med korrekturlesing, særlig Sæmund, Anne, Hans og Magid.

Til slutt vil jeg takke alle som har vist interesse og nysgjerrighet for oppgaven. Dere har vært en stor inspirasjon, og det gjelder spesielt Kristoffer, Helena og Kari Anna!

Para todos os meninos ciganos na Escola primaria na Sobral Adiça, este é para vocês, porque essa ideia nasceu gracias de vocês!

Ingrid

Oslo, April 2012.

Innholdsfortegnelse

1	Innledning.....	2
	Forskningsspørsmål.....	2
	Disposisjon.....	3
	Rom og sigøynere	4
	Etnisk identitet.....	7
	Sakraliseringprosessen	8
2	Metode.....	12
	Innpass.....	12
	Valg av informanter	15
	Eksplorativ tilnærming	19
	Webetnografi.....	20
	Dialogisme	21
	Etisk perspektiv	23
3	Norske Rom.....	26
	Historisk oversikt	27
	Status som nasjonal minoritet	31
	Roms moral	31
	Moral som etnisk grensemarkør.....	38
4	Khangeri Oslo	45
	Historisk oversikt over pinsebevegelsen	45
	Khangeri Oslo	46
	Rom i pinsebevegelsen.....	48
	Et typisk møte.....	49
	Rom og de internasjonale menighetene i Filadelfia	50
	Eget lokale.....	51
	Samarbeidet med romanifolket	52
	Språk.....	54
	Musikk.....	56
	Den overordnede identiteten som Rom.....	58
5	Transnasjonalt samhold.....	60
	Centre Missionaire Evangelique Rom Internacional	61

	Historisk bakgrunn	61
	Lederskap	63
	Menighetsstruktur.....	66
	Roms teologiske doktrine:.....	68
	Samlende funksjon	70
6	Fra <i>mahrimé</i> til synd?.....	72
	Moral	73
	Fra katolisismen til pinsebevegelsen.....	75
	Transformasjonene	80
7	Fra <i>kris</i> til tilgivelse?	87
	Egalitet	88
	Fra ”sigøynerkonge” til pinsepastor?	93
	Holder hverandre i sjakk	96
	Å leve i nåden.....	100
8	Forholdet mellom menn og kvinner	104
	Kvinnernes motmakt.....	108
9	Konklusjon	112
	Litteraturliste	117

1 Innledning

Velkommen til Den Internasjonale Rom-dagen. I de siste årene har det skjedd mye forandringer med oss Rom. Vi har blitt moderne, for vi er blitt kristne!

Slik ble markeringen av Den Internasjonale Rom-dagen i Oslo 8. april 2010 åpnet av Rom-pastor Lars Demetri. Det interessante med uttalelsen er at det Demetri betegner som karakteristisk for Rom i dag, er at de er pinsevenner. Roms aktivitet i pinsebevegelsen er kjernen i denne oppgaven, og som det kommer frem i tittelen vil jeg fokusere på hvordan de tolker pinseteologien i henhold til måten å være Rom på. Norske Roms aktivitet i pinsebevegelsen startet på 1970-tallet da flere norske Rom konverterte fra katolisismen. Konverteringen til pinsebevegelsen er en del av en verdensomfattende vekkelse blant sigøynere.

Forskningsspørsmål

Sitatet til pastor Demetri har vært inspirerende for vinklingen av denne oppgaven. Flere forskere peker på at Rom på mange måter utmerker seg ved at de gjennom flere år har klart å leve på en særegen Rom-måte som skiller seg fra normen. Denne væremåten har de klart å bevare til tross for motgang i form av forfølgelser, assimileringforsøk og utryddelser under andre verdenskrig.¹ Hva mener så Demetri med at de nå er blitt ”moderne”? Betyr det at Rom beveger seg bort fra Rom-måten å leve på, og tilnærmer seg storsamfunnetsrådene mentalitet? Eller er pinsebevegelsen med på å styre Roms væremåte til det de oppfatter som en moderne retning i det å være Rom? Hva gjør identiteten som pinsevenn med deres posisjon i det norske samfunnet?

Disse spørsmålene vil jeg diskutere ut fra et perspektiv som tar utgangspunkt i at Roms system av moral-regler er sentral for å bevare og artikulere samholdet blant Rom. Jeg vil hevde at Rom kan overleve som særegen gruppe fordi de delvis tilpasser seg sine omgivelser, og samtidig bevarer tradisjoner som fungerer som grensemarkører mot storsamfunnet. Demetris uttalelser om at Rom er blitt moderne bør derfor forstås som at det har skjedd en endring i deres måte å leve på som Rom. Hva begrepet ”moderne” innebærer, er det delte meninger om blant Rom. Noen av mine informanter ser ingen sammenheng mellom deres tilværelse som moderne og som pinsevenner. Men de er alle enige i at konverteringen har ført

¹ Se blant annet Angus Fraser, *The Gypsies*, (Oxford og Cambridge: Blackwell, 1995), 1.

til en endring i Roms væremåte. I denne oppgaven vil dette begrepet tolkes som en måte å avbalansere identiteten som Rom i storsamfunnet.

De overordnede forskningsspørsmålene som jeg vil diskutere er:

- Hvordan påvirker pinseteologien norske Roms måte å organisere sitt sosiale samvær?
- Hva gjør identiteten som pinsevern med balansen mellom Roms gruppetilhørighet og deres posisjon i storsamfunnet?

Jeg vil tilnærme meg disse forskningsspørsmålene ved å ta for meg gruppens moralsystem, og vise hvordan dette systemet fungerer som en bærebjelke for deres samvær. Videre vil jeg diskutere hva pinseteologien gjør med Roms oppfattelse om hva som er rett og galt.

Eksempelvis vil jeg se på hva pinseteologien gjør med deres arbeidsmoral, deres forståelse av hva det vil si å være skikket Rom, og hvordan pinsedogmet om syndsforlatelse berører deres identitet som Rom.

Videre vil jeg diskutere hvordan deres tradisjonelle strategier for å løse konflikter påvirkes.

Rom har en rekke systemer for å strukturere det sosiale samværet, og for å håndtere konflikter innad i miljøet. Jeg vil undersøke om disse tradisjonene er forenelige med pinselæren, og om det skjer en forandring i disse systemene.

Til slutt vil jeg diskutere hvordan sosiale skiller mellom kvinner og menn påvirkes.

Opprettholdes eller forandres disse skillene i menigheten?

Disposisjon

For å diskutere disse spørsmålene vil jeg her starte med å redegjøre for begrepene jeg bruker, og den religionshistoriske teorien som kobler etnisk identitet til religiøs tilhørighet. Jeg vil også komme med en kortfattet oversikt over hvordan sigøyneres forhold til religion har blitt behandlet i faget religionshistorie, samt den tidligere forskningen som er blitt gjort.

Kapittel to skildrer den metodiske fremgangsmåten som er blitt brukt i feltarbeidet.

Metodekapittelet vil særlig belyse hvordan min doble utsideposisjon vedrørende etnisitet og forhold til kristendom har gjort det vanskelig å nærme meg feltet. I kapittel tre vil jeg se på hva som særpreger Rom, og gruppens posisjon i det norske samfunnet, samt gi en oversikt over Roms historie og moralsystem. Kapittel fire handler om menigheten som denne

oppgaven er sentrert rundt, *Khangeri Oslo* (KO). Dette er en pinsemenighet i Oslo som består av norske Rom. Kapittel fem handler om den transnasjonale Rom-misjonsbevegelsen, *Centre Missionnaire Evangelique Rom Internacional* (CMERI) som er en paraplyorganisasjon som KO utgjør en del av. I kapittel seks vil jeg komme nærmere inn på hvordan Roms etniske identitet er knyttet til deres moralsystem, og hvordan de forbinder dette systemet med pinseteologien. I dette kapittelet vil det særlig fokuseres på hvordan de tolker frelselæren. I kapittel sju vil gruppens forhold til tilgivelse diskuteres, og da i henhold til hvordan Roms tradisjonelle sosiale struktur utfordres av den pinseteologien. I kapittel åtte drøfter jeg hvorvidt de sosiale skillene mellom menn og kvinner endrer seg i Roms religiøse organisering. I det niende og siste kapittelet vil jeg knytte trådene sammen, og foreslå en konklusjon på hvordan pinsebevegelsen påvirker måten å være Rom på.

Rom og sigøyner

Først er det nødvendig å komme med noen klargjøringer av begrepene Rom og sigøyner. I den internasjonale litteraturen så vel som i muntlig tale blir disse begrepene brukt om hverandre, og dette kan skape forvirring. Betegnelsen sigøyner ble tidligere brukt om en rekke etniske grupper med forskjellig språk og kultur. Der man tidligere brukte betegnelsen sigøyner, bruker man i dag Rom. De som tidligere ble omtalt som tater, fant, splint og liknende betegnelser, omtales i dag stort sett som *romani* på norsk, som er deres eget navn på sin etniske gruppe. Det er denne betegnelsen jeg bruker i oppgaven. Jeg bruker Rom om dem som tidligere ble betegnet som sigøynere, men som kaller seg selv Rom. La oss se nærmere på hva disse begrepene innebærer.

På grunn av likheter med ny-indiske språkgrupper, har lingvister kunnet slå fast at de folkegruppene som i dag betegnes som Rom, og sannsynligvis også andre sigøynergrupper, utvandret fra nordvestlige områder i India. Utvandringen fra India skjedde mellom 800- og 1300-tallet, som en serie av folkevandringer, og ikke som en masse-eksodus. Flere forskere peker på sannsynligheten for at det var i Europa kategoriseringen som sigøyner og liknende betegnelser oppsto, og da som et uttrykk for at de ble betraktet som en egen gruppe.² Det finnes flere varianter av begrepet sigøyner i forskjellige land; gypsy, tziganer, gitano, bohème er bare noen få eksempler. Sigøyner er en overordnet betegnelse som brukes om flere etniske

² Se blant annet Judith Okely, *The Travellers- Gypsies* (Cambridge, London, New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 1983); Fraser, *The Gypsies*.

grupper som skiller seg fra hverandre ved at de snakker forskjellige språk, praktiserer ulike religioner, har ulike sosiale strukturer og varierte posisjoner i forhold til sine respektive storsamfunn.³ Fellesfaktoren til disse gruppene er at de på en eller annen måte skiller seg fra majoriteten i samfunnet hvor de bor. Sosialantropolog og forsker Hilde Lidén skriver at en felles forutsetning for de norske sigøyerne, er at de driver en økonomisk aktivitet som er avhengig av storsamfunnet, mens de samtidig utgjør en kontrast til storsamfunnet, som de opprettholder en sosial motsetning til.⁴ Til tross for at Lidéns beskrivelse er fra 1970-tallet, er det mye som tyder på at den fortsatt har gyldighet. Deler av denne oppgaven vil fokusere på disse sosiale motsetningene.

Rom er en av de etniske gruppene som tradisjonelt har blitt betegnet som sigøynere. Rombefolkningen utgjør i dag den største minoriteten av sigøyergruppene i Europa,⁵ og har karaktertrekk som gjør at de skiller seg fra andre sigøyergrupper. Det kanskje viktigste trekket er språket deres, *romanés*. *Romanés* har røtter i ny-indiske språk med påvirkninger fra blant annet persisk, arabisk, gresk og rumensk. Det er et muntlig og dynamisk språk, som influeres av språket som brukes der Romgruppene oppholder seg, noe som betyr at det i dag finnes ulike *romanés*-dialekter. Variasjonene mellom disse er imidlertid små nok til at det lar seg gjøre å kommunisere på tvers av dem. Denne kommunikasjonen er et viktig utgangspunkt for Roms transnasjonale pinsenettverk, noe jeg vil komme tilbake til. *Romanés* har dobbel betydning; det kan også bety å gjøre ting på Roms måte.⁶ Herav tittelen på oppgaven.

I dag er det blitt vanlig å erstatte sigøyerbegrepet med *Rom*. Jeg mener dette er misvisende, fordi det finnes flere sigøynere som ikke identifiserer seg som Rom. Blant annet tyrkiske *Romanlar*, eller portugisiske *Ciganos*.⁷ Religionsantropolog Rüdiger Benninghaus har forsket på ulike sigøyergrupper, og er opptatt av begrepsbruken. I sin artikkel "*Roma or Gypsy?*"⁸ peker han på at det kan skape forvirring å omtale alle sigøyergrupper som Rom, fordi man

³ Viorel Achim, *The Roma in romanian history* (Budapest og New York: CEU Press, 2004), 212.

⁴ Hilde Lidén (1990) *Vokse opp som sigøyer i Norge. Sosialisering i en etnisk minoritetsgruppe*. Mastergradsoppgave, 1,2 og Hilde Lidén og Ada Engebriksen, "De norske rom- og deres historie" i Anne Bonnevie Lund og Bente Bolme Moen (red.) *Nasjonale minoriteter i det flerkulturelle Norge* (Trondheim, Tapir forlag, 2010), 87.

⁵ Ada I. Engebriksen og Hilde Lidén "De norske rom- og deres historie", 87.

⁶ Lars Gjerde, *The Orange of Love and other Stories* (Oslo: Scandinavian University Press, 1994).

⁷ Elin Strand, "Romanlar and Ethno-Religious Identity in Turkey: A Comparative Perspective" i Adrian Marsch og Elin Strand, *Gypsies and the Problems of Identity; Contextual, Constructed and Contested* (Istanbul: Swedish Research Institute in Istanbul, 2006), 97.

⁸ Roma er det engelske flertallsordet for Rom.

derived ikke får frem at Rom er en egen etnisk gruppe.⁹ Jeg vil si meg enig med Benninghaus, og i denne oppgaven bruker jeg den norske betegnelsen sigøyner som en generell betegnelse på etniske grupper med liknende livsform, og som selv kaller seg Rom, romani, sinti osv.¹⁰ Et slikt valg er også i overensstemmelse med måten mine informanter omtaler seg selv på; de bruker *sigøyner* når de snakker norsk, og *Rom* når de snakker *romanés*. I tillegg til dette vil sigøyner brukes i forbindelse med kilder som er fra perioden før det ble vanlig å bruke Rom.¹¹ Siden sigøynerbegrepet har visse negative konnotasjoner vil jeg understreke at jeg ikke bruker begrepet på en nedsettende måte. Når betegnelsen Rom brukes, er det for å omtale befolkningsgrupper som snakker *romanés*, og som selv kaller seg Rom. Når jeg skriver norske Rom, referer jeg til Rom med norsk statsborgerskap. Tilreisende Rom, som har kommet til Norge hovedsakelig fra Romania de siste årene, vil omtales som rumenske Rom. Jeg har valgt å skrive Rom med stor forbokstav for å unngå misforståelser med andre ord som skrives likt. Jeg følger bøyningsformen på *romanés*, definert av språkforsker Lars Gjerde,¹² hvor det ikke skilles mellom flertall og entall, men hvor ordet Rom brukes om begge.

Sigøynere i religionshistorien

Til tross for at det er mye som tyder på at sigøynergrupper har en sterk tilknytning til religion, er det gjort forholdsvis lite forskning på deres religiøse praksis. Sigøynere har aldri hatt en egen religion på tvers av landegrenser. Det har vært vanlig at de har tatt til seg religionen som har vært dominerende i samfunnet hvor de har oppholdt seg. Levi-Strauss definerer *bricoleur*-begrepet som en person som plukker opp ideer fra samfunnet rundt seg, og gir det sin egen mening og logikk.¹³ Jeg vil bruke begrepet brikoleur om Rom, fordi jeg mener det er en dekkende beskrivelse av deres væremåte, som i stor grad er basert på at de tar til seg elementer fra sine omgivelser og gjør dem til sine egne.¹⁴ Det virker som om dette også gjør seg gjeldende i deres forhold til religion, noe jeg vil eksemplifisere i denne oppgaven. I religionshistorien foreligger det ingen diskusjon om sigøyneres religion, dette temaet er kun blitt behandlet i andre fagtradisjoner som sosiologi og sosialantropologi.

⁹ Rüdiger Benninghaus "Gypsies or "Roma"?", i Robins m.fl., *Code Unknown: Roma/Gypsy montage*, City 14:6, 636-705.

¹⁰ Ada Engebrigtsen og Hilde Lidén har gjort de samme observasjonene hos norske Rom. Se "De norske rom- og deres historie", 87.

¹¹ Dette skjedde rundt 1999, i forbindelse med at gruppen fikk status som nasjonal minoritet.

¹² Lars Gjerde, *The Orange of Love and other Stories* (Oslo: Scandinavian University Press, 1994), 270.

¹³ Claudé Levi-Strauss, *The Savage Mind* (Chicago, University of Chicago Press, 1966).

¹⁴ Michael Stewart, *The Time of the Gypsies* (Colorado og Oxford: Westview Press, 1997), 232; Lidén, *Å vokse opp som sigøyner i Norge* 2 og 104.

Det finnes forskere som hevder at sigøynere har hatt med seg en egen religiøs tradisjon fra India, preget av en sterk dualisme, uttrykt gjennom oppfatninger om det gode og onde.¹⁵ Jeg har aldri funnet belegg for slike påstander blant mine informanter, men slike teorier kan allikevel være interessante i spørsmålet om Roms videreføring av tradisjoner i pinsebevegelsen.

Etnisk identitet

Denne oppgaven tar utgangspunkt i at identiteten som Rom er basert på deres væremåte, og i all hovedsak går denne væremåten ut på deres samhold som Rom. Sosialantropologen Fredrik Barth peker på at faktorene som ligger til grunn for kulturell diversitet ikke er basert på at etniske grupper isolerer seg geografisk eller sosialt. Det som gjør en etnisk gruppe distinkt, oppstår heller i møtet med andre grupper.¹⁶ Grensedragningene mellom egen gruppe og de andre er sentrale. Barth peker på at det er nytteløst å ta utgangspunkt i kulturelle variabler for å beskrive en gruppe, for slike karaktertrekk kan forandre seg over tid, og kan dermed miste gyldighet:

The critical focus of investigation from this point of view becomes the ethnic *boundary* that defines the group, not the cultural stuff that it encloses.¹⁷

I denne sammenheng betyr det at Roms væremåte og tolkninger av den pentekostale teologien må forstås i lys av samfunnet som omgir dem. Identiteten som Rom er ikke en ”pakke” de har tatt med seg fra India, og bevart gjennom isolasjon. Snarere tvert imot; identiteten er et resultat av kontakt med andre kulturer, og er det fortsatt i dag.¹⁸ Pinseteologien er en påvirkning fra samfunnet utenfor Romverdenen, og det som dermed blir interessant er hvordan de tolker denne pinseteologien inn i en Rom-etos.

At religion fungerer som et slags redskap til å bevare etnisk integritet, er et fenomen som ikke er unikt for Rom. Jeg vil derfor sammenligne deres situasjon med empiriske eksempler om andre grupper: Eli Steven Suzukovich III's doktorgrad om nordamerikanske

¹⁵ Ian Hancock, *We are the Romani People, Ame sam e Rromane dzene*, 2. utg. (Hertfordshire: University og Hertfordshire Press, 2003)103-4.

¹⁶ Fredrik Barth, *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*, (Illinois: Waveland Press, 1998), 9-10.

¹⁷ *Ibid*, 15.

¹⁸ Elin Strand i Adrian Marsh og Elin Strand, “Introduction: *In Memoriam*: the scholarship of Nabil Sobhi Hanna and Angus Fraser” i *Gypsies and the Problem of Identities; Contextual, Constructed and Contested*. (Istanbul: Swedish Research Institute in Istanbul, 2006), 13.

urbefolkningsgruppers forhold til tradisjonell religion,¹⁹ og Paul Brodwins studier av en haitiansk diaspora-pinsemenighet i Guadalupe. Dette er nyttige sammenligninger, fordi de viser at det er vanlig å bruke religion som en måte å bevare et motsetningsforhold til andre grupper, og en viktig kraft for å overleve som en minoritetsgruppe. Sistnevnte er særlig relevant i forhold til Rom, fordi Brodwin viser hvordan haitianerne setter sin etniske identitet i forbindelse med det han kaller moralsk separatisme, og jeg vil vise at moral er viktig for Romidentiteten.²⁰

Sakraliseringprosessen

Oppgaven følger den durkheimianske tradisjonen som fokuserer på hvordan religion har en styrkende funksjon på det kollektive, og kan ha en samlende effekt på en gruppe. Den durkheimianske skolen forfekter at religion til det ytterste punkt er en dyrking av egen kultur,²¹ noe som i denne forbindelsen uttrykkes ved at Rom fremhever sentrale Romelementer i pinsebevegelsen. Med et slikt utgangspunkt vil jeg se på hvordan gruppesamholdet kan sikres gjennom en sakraliseringsprosess, ved at de knytter Romidentiteten til det de opplever som hellig og evig. Religionsteoretikeren Hans Mol beskriver på følgende måte hvordan denne sakraliseringsprosessen foregår:

Den første delen i denne prosessen består i at den troende knytter sin identitet opp mot det hellige og guddommelige. Et eksempel på dette er ideen om at ”Jesus er med Rom, vi blir bedre Rom om vi følger Jesus.” På denne måten integreres det tilfeldige i det evige og transcendentale. Deretter hengir den troende seg til denne forestillingen gjennom et emosjonelt engasjement, slik at forestillingen oppleves som en objektiv sannhet som har en absolutt verdi. Slik forankres en identifikasjon som i utgangspunktet er subjektiv med religiøse meningssystemer. Tilknytningen til dette repeteres stadig gjennom riter og myter, som er handlinger som bekrefter fellesskapet.²²

Med utgangspunkt i Mols teorier ser religionshistoriker Frank W. Lewins på katolske italienske og ukrainske immigrantgrupper i Australia. Han reiser spørsmål om religion

¹⁹ Eli Steven Suzukovich III, *The seen and unseen: Religion and Identity in the Chicago American Indian Community*. Doctorate of Philosophy in Anthropology (University of Montana Missoula. 2011), 12

²⁰ Paul Brodwin *Pentecostalism in translation: Religion and the Production of community in the Haitian diaspora*, *American Ethnologist* 30 (1): 85-101, 2003, American Anthropological Association.

²¹ J. Samuel Preus, *Explaining Religion* (Atlanta: The American Academy of Religion, 1996), 158.

²² Hans Mol, *Identity and the Sacred*. (Basil Blackwell og Oxford: Western Printing Services Ltd., 1976), 5-6.

fungerer som et verktøy for å legitimere etniske gruppers interesser,²³ eller om religion sammen med andre elementer i den etniske subkulturen influerer disse interessene.²⁴ Tesen for denne oppgaven er at begge deler kan være tilfelle, ved at disse kreftene påvirker hverandre gjensidig. Det virker som om en viktig del av Roms aktivitet i Pinsebevegelsen er forankret i bevarelse av etnisk identitet gjennom samhold med andre Rom. Samtidig må tradisjonene deres justeres for å kunne inkorporeres i pinsebevegelsen. Jeg vil komme tilbake til hvordan sakraliseringsprosessen gjør seg gjeldende i KO.

Jeg vil undersøke om det kan være slik at gruppen ved å knytte identiteten som Rom til noe som er av større dimensjoner, evig og hellig, kan befestе deres særegne væremåter slik de kommer frem i *romanés*. Således kan gruppens væremåte og samhold artikuleres gjennom den religiøse aktiviteten.

Tidligere forskning

Her vil jeg presentere internasjonal forskning om sigøynegrupper i pinsebevegelsen, og det er ikke gjort veldig mye forskning på dette feltet. Sosialantropologene Paloma Gay y Blasco og Tone-Kristin Lone har begge forsket på *gitanos* i Sør-Spania som er pinsevenner. Lone viser hvordan *gitanos*-verdier videreføres i en religiøs kontekst, i det hun kaller ”en alternativ verden”. Gay y Blasco ser på endringer så vel som videreføringer av *gitanos*-tradisjoner i pinsebevegelsen. Musikketnolog Rosa Lange ser på forholdet mellom *romungre*-sigøynere og etniske ungare, som er medlemmer i samme pinsemenighet. Hun peker på at dette er en gruppe som er nokså integrerte i det ungarske samfunnet, i motsetning til ungarsk rom, særlig i den forstand at de snakker ungarsk og pleier sosial omgang med etnisk ungare. Hun kommer frem til at identiteten som pinsevenn genererer en integreringsprosess for *romungre*-gruppen i Ungarn.²⁵ Den bulgarske teologen Miroslav Atanasov peker på det samme i sitt forskningsmateriale som fokuserer på kulturelle transformasjoner hos bulgarske sigøynere når de blir pinsevenner. Han argumenterer for at de tilnærmer seg det bulgarske storsamfunnet ved å gå bort fra tidligere aktiviteter som kriminell virksomhet, utøvelse av vold og

²³ I tilfelle med Rom bør slike interesser forstås som å bevare og styrke *romanés*, å leve som Rom.

²⁴ Frank W. Lewins ”Religion and Ethnic identity” i Hans Mol (red.) *Identity and Religion International, Cross-cultural Approaches* (London: International Sociological Association, 1978.), 22.

²⁵ Rosa Lange, *Holy brotherhood; Romani Music in a Hungarian Pentecostal Church*. (New York: Oxford University Press, 2003).

alkoholinntak til fordel for rigide moralregler som er basert på pinseteologi.²⁶ Dette er interessante studier, men jeg vil understreke at situasjonen kan være mer kompleks enn det som kommer frem i denne forskningen, og vise at det i tilfelle med norske Rom ikke nødvendigvis er snakk om at det enten skjer en integrerings- eller en segregeringsprosess, men at utfallet kan ha elementer av begge deler.

Det finnes ingen forskningssatsing om Rom hverken i Norge, Sverige eller Danmark,²⁷ og litteraturen om norske Rom er tynn sammenlignet med for eksempel nordamerikanske Rom. Det som finnes har gjerne blitt skrevet etter initiativ fra norske myndigheter. Denne litteraturen er oftest knyttet til gruppens integreringsproblematikk i Norge, noe som begrenser relevansen for den religiøse aktiviteten. I denne oppgaven brukes denne litteraturen hovedsakelig for å redegjøre for Roms historie i Norge og visse kulturelle særtrekk. Språkforskeren Lars Gjerde har god kjennskap til den norske Rom-gruppen. Han har skrevet boken *"The Orange of Love and other Stories"*, som er en samling av Roms historier.²⁸ Denne boken har vært nyttig for å få et innblikk i deres oppfatning av virkeligheten, særlig fordi dette er den eneste boken hvor det er gruppen selv som kommer til orde. I tillegg til dette finnes det bøker av noe eldre dato som er basert på muntlige kilder; Anders Enevig²⁹ og Skogaas og Lillevik.³⁰ Disse to bøkene beskriver norske Roms historie nokså dekkende.

Når det kommer til den internasjonale litteraturen om norske Rom, er det en tendens til å omtale Rom og romani-folket som én og samme gruppe under *gypsy*-begrepet. Jeg mener at dette er uheldig, siden det foreligger betydelige forskjeller mellom disse gruppene. Det som gjelder for den ene gruppen gjelder ikke nødvendigvis for den andre. Det kan for eksempel skape forvirring når man leser at "sigøynere" ankom Norge på 1400-tallet. Dette handler i virkeligheten om dem som i dag kalles romanifolket, og ikke om Romgruppen som kom hit mye senere.³¹ Flere Rom som jeg har diskutert dette med har vært opptatt av dette skillet, og fremhevet at "Taterne er ikke ordentlige Rom, dom har mistet sin kultur. Og dom snakker ikke engang sitt eget språk." Jeg har også snakket med representanter for romanifolket, og de

²⁶ Miroslav Atanasov, *Gypsy pentecostals, the Growth of the Pentecostal Movement among the Roma in Bulgaria and its Revitalization of their Communities* (Lexington: Emeth Press, 2010).

²⁷ Lidén, *Å vokse opp som sigøynere i Norge*, 29.

²⁸ Gjerde, *The Orange of Love and other Stories*.

²⁹ Anders Enevig, *Sigøynere i Danmark* (København: Fremad, 1969).

³⁰ Peder Skogaas og Kåre Lilleholt, *En for hverandre, Sigøynerne Milos Karoli og Frans Josef forteller* (Oslo: Gyldendal, 1974).

³¹ Se blant annet Angus Fraser, *The Gypsies*, 2. utg. (Oxford og Cambridge: Blackwell, 1995), 121.

mener på sin side at det er skapt et kunstig skille mellom Rom og romanifolket i Norge. De mener at det foreligger sterke kulturelle likhetstrekk mellom disse gruppene.

Svakhetene i litteraturen har gjort at de muntlige kildene har vært avgjørende for å få informasjon. I det neste kapittelet vil jeg redegjøre for metodisk fremgangsmåte.

2 Metode

Bruk av kilder

Det meste av informasjonen i denne oppgaven kommer fra muntlige kilder gjennom et feltarbeid med intervjuer og deltakende observasjon, og det er medlemmene i Roms pinsemenighet samt de internasjonale lederne i CMERI som har vært hovedinformanter. Feltarbeidet har pågått i en periode over to år. Jeg har deltatt på møter i tre ulike pinseamfunn: Roms menighet i Oslo (KO), Filadelfia-kirkens norske hovedforsamling (Storsalen) og en internasjonal pinsemenighet i Tyskland (Revival Church). Jeg har gjort ca 20 intervjuer med personer i Rommenigheten, andre pinsemenigheter, samt med personer som har ulik tilknytning til den norske Romgruppen. Hva angår skriftlige kilder, har jeg brukt artikler fra media som kilde til storsamfunnets forhold til Rom, og internettsider for informasjon om Roms internasjonale misjonsbevegelsen. I tillegg til dette har jeg brukt sosiologisk, sosialantropologisk og religionshistorisk litteratur.

Det har vært essensielt å få informasjon direkte fra Romgruppen, og det er flere grunner til dette; for det første finnes det lite kunnskap utenfor Rommiljøet om deres aktivitet i pinsebevegelsen. For det andre er det gjort lite feltarbeid blant gruppen, og for det tredje er Rom en dynamisk gruppe, noe som gjør at man ikke kan basere seg for mye på tidligere forskning.

Innpass

Det tok noe tid å få kontakt med Romgruppen, for den er på flere måter lukket for utenforstående. Mitt første forsøk på kontakt mislyktes. Dette foregikk ved at en bekjent satte meg i kontakt med en norsk Romkvinne, som ringte meg opp og var ivrig etter å fortelle meg ”alt om sigøynernes religion”. Den samme dagen som vi hadde avtalt å møtes, ble jeg vekket tidlig på morgenen av at telefonen min ringte. Det var en mann som introduserte seg som kvinnens ektemann, og sa at hun var hindret fra å komme grunnet en legeavtale. Til tross for at kvinnen og jeg satte opp flere avtaler, avlyste hun gang etter gang, og til slutt ga jeg opp å få til et intervju med henne.

Sosialantropologen Carole Miller har lignende erfaringer med Rom i USA. I sin bok ”Lola’s Luck”, skriver hun at hun brukte flere år på å få ønsket kontakt med amerikanske Rom.³²

Dette viser at det ikke bare er Rom i Norge som distanserer seg fra storsamfunnet. Roms todeling av den sosiale strukturen mellom seg selv og ”de andre”, gjør at det kan være vanskelig å oppnå ønsket innpass i feltet. I Norge skriver Benedikte Nes i sin hovedfagsoppgave om Rom og romanifolkets forhold til biblioteket, at hun ikke klarte å komme i kontakt med mer enn én familie fra Romgruppen i løpet av sitt feltarbeid.³³

Jeg hadde mer hell i mitt andre forsøk på å komme i kontakt med gruppen, en situasjon som gjorde at jeg ble noe overrasket over hvor tilgjengelige Romgruppen kunnen være. Dette viser igjen at forholdene med Rom ikke er entydige. På markeringen av den internasjonale Romdagen ble jeg budt på et glass vin av en gruppens profilerte talsmenn, predikant Julian. Jeg visste at han hadde vært pastor i Rom-menigheten, og benyttet derfor anledningen til å spørre ham om menigheten deres. Han sa at han gjerne kunne fortelle meg om temaet, og satte meg også i kontakt med pastor Thomas³⁴ i Roms menighet i Norge og pastor Lars Demetri fra den svenske Romforeningen. Om man sammenligner denne hendelsen med Nes’ feltarbeid, er det sannsynlig at Thomas og Julian følte at de hadde mer å bidra med i samtaler om menigheten, enn om biblioteket. Nes konkluderer med det samme i sin avhandling, som for øvrig viser at Rom ikke bruker biblioteket.³⁵

Etter at jeg ble kjent med pastor Thomas, inviterte han meg til å delta på bibelundervisning for unge Rom som utdannet seg til å bli pastorer med en norsk lærer fra Oslo Kristne Senter. Under en pause spurte bibellæreren meg om jeg selv var pinsevenn, og da jeg svarte negativt på dette spørsmålet, endret Thomas sin holdning til meg og ble mer avvisende. Jeg skjønnte da at han sannsynligvis hadde misforstått min rolle, og trodde at jeg kom fra en pinsemenighet. Hendelsen var noe ubehagelig, men den lærte meg at hvilken tilhørighet man har til pinsebevegelsen kan være avgjørende for hvilke holdninger Rom i pinsebevegelsen inntar.

For å unngå å møte på informanttretthet har jeg fokusert på det religiøse aspektet, og ikke så mye det etniske. At dette var lønnsomt, ble bekreftet lenger ut i feltarbeidet under en

³² Carol Miller, *Lola’s Luck. My life Among the California Gypsies*, (Boston: Gemma Media, 2009), 4.

³³ Nes, *Biblioteket og de nasjonale minoritetene rom og romani* (Masterhavhandling i bibliotekar, Oslo, Høyskoleforlaget 2009).

³⁴ Jeg vil omtale Thomas som pastor i KO, til tross for at han forlot denne stillingen i løpet av feltarbeidet. Jeg velger å gjøre dette fordi han var fortsatt var pastor i nesten alle intervjuene jeg hadde med han.

³⁵ *Ibid*, 38.

telefonsamtale med en tysk Rompastor. Han sa at det var bra at det var menigheten som var fokus for oppgaven og ikke sigøynere i seg selv. Å konsentrere intervjuene rundt det religiøse aspektet har derfor vært hensiktsmessig for å oppnå god kontakt med informantene. Man kan imidlertid si at det kan være en svakhet i oppgaven at jeg har valgt å ikke gå i dybden på deres forhold til egen etnisitet. Jeg mener imidlertid at dette har blitt kompensert ved at informantene selv har vært ivrige på å fortelle meg deres oppfatninger om hvordan sigøynere er. Samtaler som har startet med å handle om menigheten har ofte gått over til å dreie seg om deres oppfatninger av hva det vil si å være Rom. Disse oppfatningene har gjerne vært preget av stolthet, som har kommet til uttrykk i utsagn som ”Vi er sigøynere, vi er frie!” Flere har vært ivrige etter å fortelle hvordan ”ting er blant sigøyerne.” Min erfaring er at mange Rom verdsetter rollen som initiativtakere og som dem som legger premissene for samtaleemner.³⁶ På denne måten mestrer de situasjonen, noe som også kommer frem i feltarbeidet til Lidén fra 70-tallet. Hun skriver at hennes informanter omgjør avmakt som kommer fra å være en etnisk marginalitet til motmakt ved å kontrollere situasjonene med *gadjé*.³⁷ Det er mye som tyder på at en slik væremåte fortsatt gjør seg gjeldende hos Rom i dag, og jeg har derfor forsøkt å sikre maktbalansen ved å la informantene ha mye å si for temaene i spørsmålene. Det er selvfølgelig begrenset i hvor stor grad man kan unngå skjevhet i maktbalansen i en situasjon hvor forskeren er den som i utgangspunktet har maktposisjon.

Å snakke med norske Rom; feltarbeidets gang

Feltarbeidet har pågått i to år med observasjoner, intervjuer og samtaler med medlemmene i *Khangeri* Oslo. Kontakten har vært noe sporadisk grunnet avbrekk i menighetens møtevirksomhet, hyppig reisevirksomhet blant informantene, og fordi jeg har vært inn og ut av miljøet ut fra skriveprosessen i oppgaven. Feltarbeidet har omfattet observasjoner av et titalls møter i menigheten i Oslo, og en misjonssamling i en Oslokirke med utenlandske Rompastorer til stede. I studier av pinsebevegelsen er tilstedeværelse i menigheten essensielt, fordi det skjer så hyppige forandringer at skriftlige kilder kan ha gått ut på dato når man leser det.³⁸

Jeg har utført syv semistrukturerte intervjuer med personer fra Roms menighet. Disse har i all hovedsak handlet om gruppens tilknytning til pinsebevegelsen og hvordan CMERI er

³⁶ Dette bør ses i sammenheng med gruppens ønske om autonomi, som vil belyses i neste kapittel.

³⁷ Lidén, *Å vokse opp som sigøyrer i Norge*, 111.

³⁸ Allan Anderson, *An Introduction to Pentecostalism*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 15.

organisert. I oppstartsfasen var intervjuene også nyttige for å introdusere meg selv og masterprosjektet for gruppen. Samtlige intervjuer ble utført hjemme hos informantene, og det var alltid flere familiemedlemmer til stede.

Dataene om CMERI og BRIS er blitt hentet inn gjennom intervjuer med de internasjonale lederne, og på en reise med KO til en bibelsamling i Belgia. Denne reisen ga meg innblikk i norske Roms rolle i samvær med Rom som bor i andre land, og CMERIs organisatoriske struktur på et overordnet plan.

Reisen ga også mulighet for samvær med informantene med mindre høytidelig preg enn intervjuformen, noe som muliggjorde samtaler av mer hverdagslig preg. Det var mye dødtid mellom møtene, der jeg tilbrakte tiden med kvinnene i hotellobbyen. Kvinnene tok initiativ til å snakke om følelses aspektene ved sin tro, hvorpå jeg kom med oppfølgingsspørsmål til deres historier. Gjennom disse uformelle samtalene fikk jeg vite mye om deres personlige forhold til religion. På denne måten kom jeg inn i kvinnesfæren på en annen måte enn jeg hadde gjort tidligere i feltarbeidet, som hovedsakelig hadde bestått av intervjuer med de religiøse lederne.³⁹ Flere av kvinnene var nysgjerrige på min rolle og prosjekt, og var ivrige etter å fortelle meg om sine personlige religionserfaringer. Her ser vi at det ikke er slik at alle norske Rom har en kollektiv, ensartet måte å opptre på overfor *gadjé*. Selv om de fleste har vært åpne, er det imidlertid andre som har inntatt en mer skeptisk holdning til meg, og valgt å holde avstand.

Valg av informanter

Det er ca 40 Rom som har inngått i dette feltarbeidet, og av disse er det rundt ti som har vært hovedinformanter. Resten har enten inngått som del av observasjonene i menigheten eller i kortere samtaler. I og med at det er en del latente konflikter mellom ulike grupper i Rom-miljøet, har jeg valgt å fokusere på gruppen som kommer sammen i KO. Dette innbefatter også deres kontakter i utlandet. Jeg vil derfor understreke at oppgaven ikke er representativ for hele Rom-miljøet i Oslo, men fokuserer på dem som er mest aktive i den offentlige religionssfæren. Det private aspektet, slik det arter seg hos den enkelte i hjemmene eller i andre intime sfærer, vil derfor ikke komme med i oppgaven. Videre vil jeg påpeke tendensen til at det er de mest velstående som er aktive i menigheten. Dette vil si at Rom som befinner

³⁹ Se kapittel én om Roms sosiale struktur.

seg i vanskelige livssituasjoner som fattigdom og alvorlige rusproblemer ikke inngår i oppgaven.

Muntlige eksterne kilder

I tiden det tok å etablere forbindelser med Rom, intervjuet jeg personer utenfor Rom-miljøet som har kjennskap til dem. Intervjuene med pastor Hegertun i Filadelfiakirken har vært nyttige for å få et innblikk i hvordan den norske grenen av pinsebevegelsen oppfatter Rom som pinsevenner. Jeg har intervjuet ansatte i SEIF, Selvhjelp for Innvandrere og Flyktninger, en organisasjon som jobber for å bedre Roms tilværelse i Norge. Dette har gitt meg et innblikk i den delen av gruppen som lever under særskilte vanskelige sosiale forhold. De ansatte ved VOX, Voksenopplæringen for unge Rom har bidratt med generell informasjon om gruppen, og har dessuten hatt nyttige innspill i spørsmålet om pinsebevegelsens betydning for gruppen. Jeg har også intervjuet prosjektansvarlig på VOX for informasjon om norske Rom. Gjennom besøkene på VOX har jeg fått anledning til å møte Rom utenfor menighetssammenheng, noe som har gitt meg et bredere perspektiv på hvordan deres rolle til storsamfunnet er. Særlig interessant har det vært at dette har fungert som en mulighet til å møte Rom som er mindre ressurssterke enn medlemmene i KO.

Ada I. Engebrigtsen ved Norsk Institutt for forskning på Oppvekst, Velferd og Aldring (NOVA) har mye kunnskap om norske Rom etter flere års arbeid med dem. Hun var nyttig i oppstartsfasen for å trekke større linjer om Rom, og da særlig i henhold til deres historie i Norge. Engebrigtsen ble senere min biveileder, men det ble hun etter mitt første intervju med henne.

Ved siden av å gi meg informasjon om Rom, har disse informantene vært nyttige for utarbeidelsen av oppgavens problemstilling. Flere av informantene har vært opptatt av moralske spørsmål knyttet til Rom. Pastor Hegertun i Filadelfia har for eksempel fortalt om samtaler med unge Rom som sliter med å balansere en *romanés*-livsførsel med den pentekostale moralen. Ansatte ved VOX har påpekt at pinsebevegelsen har vært avgjørende for at flere av gruppens medlemmer har klart å kvitte seg med rusavhengighet, og lagt om livene sine.

Gjennom intervjuer med personer utenfor Romsamfunnet har jeg også opparbeidet en forståelse for at det foreligger betydelige variasjoner innenfor gruppen. Det er blant annet stor

forskjell på hvor viktig menigheten er for den enkelte. Dette har vist seg å være vesentlig for å kunne forholde seg kritisk til kildene. Etter hvert som jeg ble bedre kjent med Rom, innså jeg at noen av dem hadde tilbøyeligheter til å uttale seg på vegne av hele gruppen. Da var det verdifullt å gå tilbake til tidligere intervjuer for å få et mer mangfoldig og nyansert bilde av de ulike aktørene. Å fokusere på mangfoldighet har vært viktig i arbeidet med Rom, hvor det sjelden er slik at én sannhet gjelder for alle. Det kan imidlertid være fort gjort å overse dette mangfoldet, siden gruppen kan fremstå som tilsynelatende homogen i møtet med det norske samfunnet.

Skriftlige kilder

Litteraturen som handler om sigøyneres kulturer og historie, deres etniske identitet er basert på sosiologi og sosialantropologi. Den internasjonale litteraturen om sigøyrergrupper er like variert som befolkningsgruppene, noe som vil si at det har vært viktig å sette spørsmålsteget ved den vitenskapelige gyldigheten i mye av forskningen. Det finnes litteratur som fremstiller sigøynere i et mytisk og nokså virkelighetsfjernt bilde. Et eksempel på dette er sosialantropologen E.B. Triggs; han omtaler sigøynere som en ensartet gruppe, og beskriver dem med ord som gåtefulle, romantiske og vandrende. Videre hevder han at sigøynere har en egen primitiv og overnaturlig religion hvor de dyrker demoner og praktiserer magi.⁴⁰ Disse beskrivelsene er fullstendig upassende på Rom som bor i Norge. En annen tendens er litteratur skrevet med politiske motiver som del av en kampanje for å bedre sigøyneres rettigheter. I en slik type litteratur kan det virke som om politikken overstyrer objektiviteten og svekker den vitenskapelige gyldigheten. Dessuten har en slik litteratur utgangspunkt i en politisk organisering som mange sigøyrer-grupper ikke nødvendigvis kjenner seg igjen i, ettersom de har en annen måte å organisere seg på.⁴¹

Litteratur om andre sigøyrergrupper har en viss relevans i den grad at de tar for seg temaer som også gjør seg gjeldende hos Rom i Norge. Sammenligningsverdien er imidlertid begrenset, siden denne litteraturen omhandler etniske grupper som skiller seg fra gruppen i Norge ved at de lever i andre sosiale strukturer og har ulik tilhørighet til sine respektive

⁴⁰ E.B. Triggs, *Gypsy Demons and Divinities. The Magical and Supernatural Practices of the Gypsies* (London, Sheldon Press, 1975).

⁴¹ Se blant annet Thomas Acton (red.) *Gypsy politics, and Traveller identity* (Hatfield: University of Herfordshire Press, 1999).

storsamfunn. Eksempelvis er det flere sigøyrer grupper som er pinsevenner, men som ikke er med i CMERI, noe som gjør at de skiller seg fra norske Rom som er pinsevenner i Norge.

Informasjon om Rom tilegnet gjennom skriftlige kilder i forkant av feltarbeidet har vært nyttig. Men de har også bidratt til forforståelser om gruppen som senere har vist seg å ikke ha overføringsverdi til norske Rom. Jeg vil hevde at mye av litteraturen om sigøynere er preget av forskere som studerer en bestemt gruppe, og fremstiller sine funn som om de skulle være gjeldende for alle sigøyrergrupper. Et eksempel på dette er sosialantropologen Weyrauch's påstander om at en sigøyrer aldri vil la en besøkende *gadjé* få sitte på en stol som sigøyrerne bruker selv. Videre skriver han at *gadjé* må ha med eget plastbestikk, for sigøynere vil ikke dele sitt eget kjøkkenutstyr med *gadjé*. Mine opplevelser hos norske Rom er helt motsatt, de har tilbudt meg de beste sitteplassene, og servert meg kaffe og mat fra samme kjøkkenutstyr som de selv bruker. Weyrauch hevder også at sigøynere ikke vil la en *gadjé* se baksiden av huset sitt, fordi dette betraktes den rene delen av hjemmet deres som de vil beskytte.⁴² Men da jeg var på besøk hos pastor Thomas, var han og kona hans ivrige etter å vise meg hvert rom i den store villaen deres utenfor Oslo. Slike beskrivelser som Weyrauch representerer skapte en unødvendig reservasjon, som gjorde seg gjeldende hos meg i de første intervjuene. I starten av feltarbeidet var jeg overdrevent reservert, fordi jeg var fryktet at jeg ikke ville få innpass i feltet om jeg brøt med regler som var viktige for informantene. Forforståelsene som denne bakgrunns litteraturen skapte, førte paradoksalt til at jeg holdt avstand til dem, fordi jeg regnet med at de ville være mer avvisende enn det de viste seg å egentlig være.

De generaliserende fremstillingene av Rom sin måte å opptre på ovenfor *gadjé* har allikevel vært relevante, fordi, som Gadamer viser, er våre fordommer utgangspunkt for forståelse.⁴³ Mine tanker som viste seg å være feil, har bevisstgjort min forståelse av deres måter å være på, og skapt et solid grunnlag for utførelsen av resten av feltarbeidet. Litteraturen har på denne måten vært viktig for å bestemme hva som *ikke* er relevant, og vist at det er betydelige forskjeller blant sigøynere. Litteraturen har også tydeliggjort hvilke fallgruver det kan medføre om man generaliserer, og jeg har derfor vært påpasselig med å ikke gjøre dette.

Samtidig vil jeg presisere at det ikke har vært et mål å trekke en absolutt skillelinje mellom ulike grupper, for blant disse er det flere likheter i tradisjoner. Den verdensomfattende

⁴² Weyrauch og Bell, "Autonomous Lawmaking", 40.

⁴³ Thomas Krogh m.fl., *Historie, forståelse og fortolkning. De historisk-filosofiske fags fremvekst og arbeidsmåter 4. utg.* (Oslo: Gyldendal, 2003), 237-8.

pinsevekkelsen som foregår på tvers av sigøynergrupper er et godt eksempel på dette. Det har blant annet vært fruktbart å sammenligne forholdet til moral mellom spanske *gitanos*-pinsevenner og Rom i Norge. Når det kommer til kulturelle trekk, har jeg heller valgt å sammenligne med Romgrupper hvor det foreligger flere likheter i historisk opphav, språk og sosial struktur enn med sigøynergrupper som ikke er Rom.

Eksplorativ tilnærming

Jeg har hatt en eksplorativ tilnærming til feltet, noe som vil si at jeg ikke har definert problemstillingen i forkant av feltarbeidet. Årsaken til dette er at jeg ville la oppdagelser underveis i feltarbeidet være med på å forme problemstillingen. Ved å bruke en slik strategi har jeg ønsket å hindre at forutinntatte, personlige oppfatninger skulle overstyre valg og vinkling.

Religionshistoriker Trude Fonneland skriver at man som intervjuer bør legge egne forestillinger til side for å utføre et godt feltarbeid.⁴⁴ Jeg har ikke hatt som mål å oppnå full objektivitet eller fordomsfrihet, for jeg anser dette for å være urealistisk. Jeg har allikevel strebet etter å stille meg mest mulig åpen til relevant informasjon, for å ikke gå glipp av viktige poenger ved å kjøre meg inn i et spor som kan hindre at uventede ting inntreffer. Med en eksplorativ tilnærming har jeg ønsket å utvide rammene for min egen forforståelse, slik at jeg har kunnet opparbeide en bedre evne til mottagelse av informantenes uttalelser.⁴⁵

Sosialantropolog Judith Okely har forsket på, og reist mye med engelske *gypsies/travellers*. Hun skriver at en eksplorativ tilnærming gjerne leder til et mangfoldig feltarbeid, fordi det hindrer at forskningen blir en samling av uproblematiskert data.⁴⁶ Fokuset på å bevare åpenhet og refleksivitet ovenfor feltet har ført til at jeg har skiftet tema for vinkling av oppgaven underveis. For eksempel bestemte jeg meg på et tidspunkt for å sentralisere problemstillingen om ulike maktkonstellasjoner i menigheten. Jeg gikk imidlertid bort fra dette da jeg innså at det å bruke makt som tema ville utelukke flere viktige aspekter av informantenes religionsopplevelse.

⁴⁴ Trude A. Fonneland "Kvalitative metoder: Intervju og observasjon" i siv Ellen Kraft og Richard J. Natvig (red.), *Metode i religionsvitenskapen* (Oslo: Pax Forlag, 2006), 222.

⁴⁵ Tilde Rosmer, "Bedre føre var... om det å forbrede seg til feltarbeid" i Anders Gustavsson (red.), *Kulturvitenskap i felt. Metodiske og pedagogiske erfaringer* (Oslo, Høyskoleforlaget, 2005), 50.

⁴⁶ Judith Okely "Knowing without Notes", i Narmala Halstead, Eric Hirsch og Judith Okely i *Knowing How to Know* (New York og Oxford, Bergham Books, 2008), 55.

Til tross for et åpent perspektiv har jeg hele tiden hatt et overordnet tema som har dreid seg om pinsebevegelsens betydning for den norske Romgruppen og deres væremåte. Det har også vært ønskelig å se på en form for prosess i møtet mellom de troende og deres religion. Siden informantene har uttrykt at pinsemoraleen har skapt store forandringer i livene deres, fant jeg det hensiktsmessig å fokusere på moralaspektet. Flere av dem har snakket mye om hvordan de har forandret livsstilen sin for å oppføre seg i henhold til bibelske regler og for å kunne ”leve med Gud”. I en masteroppgave er det selvfølgelig ikke mulig å ta for seg alt som rører seg i en pinsemenighet, men jeg vil hevde at mitt fokus på det moralske aspektet innbefatter sentrale elementer av menighetens sosiale struktur og forsamlingens opplevelse av det religiøse. Disse opplevelsene kommer ikke frem bare i muntlig tale, men også på internett.

Webetnografi.

Pinsemenigheter har lange tradisjoner i å ta i bruk moderne teknologi som et middel for å spre sine budskap. Før i tiden var det vanlig med såkalte TV-pastorer, mens internett i dag har tatt over den rollen som TV'en hadde før. Internett har vist seg å være svært virkningsfullt for å artikulere et pinsesamhold, og Rom-pinsevenner er på ingen måte et unntak. Det finnes flere internasjonale websider for sigøynere som er pinsevenner. På disse sidene legges det ut bilder, videosnutter og direkte TV-sendinger av prekener og ”teachings”. Jeg vil komme med nærmere beskrivelser av disse sidene i kapittel fem.

I feltarbeidet har fordelen med web-sidene vært at jeg som forsker har hatt mulighet til å observere uten å ha noen innvirkning på informasjonen som kommer, men min innvirkning vil selvfølgelig gjøre seg gjeldende i analysen. I tillegg til dette har jeg blitt venner med flere av KOs medlemmer på Facebook, og dette har vært en spennende mulighet til å observere fra et mer distansert perspektiv enn direkte samtaler. En problemstilling knyttet til å bli venner med informanter på Facebook har vært å beholde den nødvendige analytiske distansen. Dette kunne jeg løst ved å opprette en egen profil kun for dette formålet. Sosialantropologen Katrine Fangen kommer med et slik forslag fra sine erfaringer med feltarbeid i det norske nynazistmiljøet.⁴⁷ Jeg fant imidlertid ut at dette ville være uetisk overfor mine informanter, fordi jeg ville hatt tilgang til deres informasjon, men ikke gjensidig. Jeg har derfor valgt å bli venner med dem på ”ordentlig”, slik at det blir en gi-og-ta-situasjon. Jeg mener at en slik håndtering er mer i samsvar med den intersubjektive metodestrategien som jeg har brukt og

⁴⁷ Katrine Fangen, *Deltagende observasjon* (Bergen: Fagbokforlaget, 2004), 184-5.

som jeg vil komme inn på i neste avsnitt. Facebookobservasjonene er ikke knyttet like sterkt opp mot det religiøse som de kristne websidene, de er heller mer gunstige for å studere Roms samhandling på et mer generelt plan, spesielt de unge mennenes måte å kommunisere på.⁴⁸ Det gir allikevel et visst inntrykk som er verdifullt for dem. Ulempen med observasjonen på internett har vært at det skriftlige er på *romanés*, og det har derfor ikke vært mulig å skjønne hele innholdet. Internett har vært visuelt nyttig, for her vises bilder og videoer av møtene og dåpsritualer.

Dialogisme

Metoden med å føre dialoger med informantene er basert på den russiske filosofen Bakhtin, fortolket til en religionsvitenskapelig forskningsmodell gjennom religionshistorikeren Gavin Flood.⁴⁹ En slik modell setter dialogen mellom den utforskede og forskeren i fokus. Flood foreslår en metode som tar utgangspunkt i en intersubjektiv kommunikasjon hvor forsker og informant har en samtale der begge opptrer som subjekter. En slik metodetaktikk bryter med den fenomenologiske tilnærmingen som lenge har vært vanlig i religionsfaget. I fenomenologien forestilte man seg at datainnsamlingen foregikk ved at en objektiv forsker beveget seg ut i felten, og hentet inn ferdig produsert datamateriale. Jeg har søkt mot en mer intersubjektiv forskning, hvor man heller ser for seg at dataene blir til mellom forskeren og informanten i deres samtaler.⁵⁰ Dette vil si at mine forforståelser og tolkninger gjør seg gjeldende i samtalene med informantene. Det er et stort gap mellom oss, fordi jeg verken er Rom eller pinsevevn. I tillegg til dette har vi ingen felles prosjekter å komme sammen om, noe som kunne vært en god base for samarbeid. Sutherland beskriver for eksempel hvordan et felles prosjekt var nyttig for å få innpass blant Rom i USA, noe hun oppnådde gjennom sin stilling som rektor på en skole for Rom.⁵¹ Etter hvert har det allikevel oppstått en form for felles prosjekt gjennom oversettelser; pastor Thomas har bedt meg om hjelp til å skrive ned oversettelser av Roms teologiske tolkninger av Bibelen. Dette har vært med på å skape et gi-og-ta-forhold, som har vært positivt for en dypere forståelse av deres måter å fortolke pinseteologien. Jeg har dessuten opplevd at informantene har vist glede over et forskningsprosjekt som fokuserer på et tema i livene deres som de er stolte over, og ivrige etter å snakke om.

⁴⁸ Det er mitt inntrykk at det er flest mannlige Rom som er medlemmer på Facebook, spesielt de unge.

⁴⁹ Gavin Flood, *Beyond Phenomenology. Rethinking the Study of Religion* (New York: Continuum, 1999), 34-8.

⁵⁰ Fangen, *Deltafagende Observasjon*, 213.

⁵¹ Anne Sutherland, *Gypsies, the Hidden Americans* (London: Tavistock Publications, 1975), 22-3.

Språk

Feltarbeidet har i stor grad bestått i å observere menighetens aktivitet i religiøse sammenkomster. Dette har gitt meg innsyn i ritualer som bønn, nattverd, tungetale, religiøs musikk og velsignelse av spedbarn. En ulempe i disse situasjonene har vært at jeg ikke snakker *romanés*. Rom kan norsk, men de bruker *romanés* seg i mellom, og språket er en viktig del av deres måte å være Rom på.⁵² Det har ikke vært mulig å lære *romanés* i forbindelse med denne oppgaven. For det første av hensyn til det begrensede tidsaspektet, og for det andre er *romanés* et ikke-standarisert muntlig språk med tradisjoner for å holdes hemmelig. Dette begrenser muligheten for å lære seg det. I mange tilfeller har det derfor kun vært mulig å observere det som blir *gjort*, og ikke det som blir *sagt*. Medlemmene i menigheten har imidlertid vært hjelpsomme med tolking. Dette i kombinasjon med henvisning til bibeltekster, har gitt meg solid innsikt i det teologiske innholdet på møtene. Det er allikevel en svakhet i oppgaven at jeg ikke har hatt mulighet til å få med meg alt som blir uttrykt. Når dette er sagt, har Rom en nokså bokstavelig måte å tolke Bibelen på, noe som har gjort det lettere å følge med på møtene.

Religionshistorikeren Rosmer anbefaler studenter som gjennomfører feltarbeid å lære seg språket til informantene. Hun påpeker at hun under sitt feltarbeid i Israel opplevde at hennes hebraisk-kunnskaper ga henne tillitt blant jøder.⁵³ I mitt tilfelle derimot kan det tenkes at mangelen på språkkunnskaper har vært en positiv faktor for innpass i feltet. Ved å kommunisere på et språk som forskeren ikke skjønner, har gruppen mulighet til å gjøre en kontinuerlig, selektiv utvelgelse av hva som formidles, noe som for dem kan være en måte å beskytte seg på når det er en forsker til stede. Jeg har imidlertid opparbeidet kjennskap til sentrale begreper på *romanés*. Rosmer peker på at man ved å lære seg informantenes språk viser engasjement, noe som skaper positive reaksjoner. Dette er en erfaring jeg deler; at jeg har gjort meg kjent med visse begreper på *romanés* har skapt begeistring blant informantene. Det var særlig morsomt for informantene engang jeg leste høyt fra Bibelen på *romanés*, under et besøk hos pastorens sønn.

Språkproblematikken har imidlertid to sider. Vi har nå vært inne på den ene av disse, den andre gjelder Romgruppens forståelse av norsk. Selv om de fleste Rom i Norge snakker godt norsk, er ikke dette morsmålet deres. Det vil si at det er flere aspekter de sannsynligvis ikke

⁵² Dette vil jeg komme nærmere inn på i de to neste kapitlene.

⁵³ Rosmer, "Bedre føre var... om det å forbrede seg til feltarbeid", 56.

kan uttrykke så presist som de ønsker. Dette har de flere ganger påpekt når jeg har snakket med dem. Her er det verdt å skyte inn at Rom har utviklet en egen form for sosiolekt av det norske språket, og som flesteparten i gruppen snakker. Dette tydeliggjør deres distanserte forhold til det norske språket, noe jeg vil komme nærmere inn på i det neste kapitlet. Fordi jeg mener at denne sosiolekten viser norske Roms forhold til det norske samfunnet, har jeg i oppgaven valgt å la denne komme frem i sitatene fra informantene.

Kvantitative betraktninger og sammenligning

Til tross for at dette er en kvalitativ studie som vil utforske de troendes forhold til religion, er det nyttig å inkludere noen tall. Gjennom observasjoner i menigheten har jeg registrert at det er relativt få Rom som deltar på religiøse møter. På det meste har det vært omkring 50 personer til stede i lokalet, og på det minste tre i tillegg til meg. Til forskjell har det vært fullstappet kirke på misjonssamlinger arrangert i Oslo; rundt 250 personer inkludert barn. Det har ikke latt seg gjøre å undersøke hvor mange norske Rom som *ikke* er pinsevenner, men alt tyder på at flertallet av norske Rom er tilknyttet pinsebevegelsen - også de som ikke deltar på møter i KO.

For å danne meg en bedre forståelse av den religiøse aktiviteten hos Rom, har jeg observert andre pinsemenigheter, både norske og internasjonale. Dette har vært en gunstig strategi for å kartlegge hva som er særskilt med KO og CMERI, og hvilke elementer som går igjen i flere pinsemenigheter. Eksempelvis har det vært en god måte å kategorisere det etniske, eller det som er typisk for Rom, fra elementer som er mer klassiske innenfor pinsebevegelsen. Jeg har derfor deltatt på Filadelfias møter og besøkt en pinsemenighet i Berlin med medlemmer fra mange forskjellige land.

Etisk perspektiv

Rom er en liten og sårbar gruppe i Norge, og det har derfor vært viktig å beskytte informantene i oppgaven. Jeg har valgt å anonymisere dem ved å gi dem pseudonymer. Man kan imidlertid spørre hvor hensiktsmessig dette er, siden det kan være lett å skjønne hvem det er snakk om ut fra deres titler som pastor eller predikanter. Jeg kunne unnlatt å nevne deres stilling i menigheten, men dette ville gjort at sentrale poenger kunne forsvunnet. Det er for eksempel relevant at det er forskjell på perspektivene til lederne og en av medlemmene som har lavere posisjon i menigheten. Jeg mener at bruken av ledernes titler kan forsvares, fordi

jeg ikke har brukt personlig informasjon om dem. De har for øvrig snakket lite om sensitive temaer, og holdt seg til sikrere temaer som for eksempel teologiske tolkninger, noe som har gjort det lettere å ivareta deres krav på personvern.

Etter hvert som deres tillitt til meg har vokst, har jeg fått sensitive opplysninger om noen av medlemmene i menigheten. Disse opplysningene har høy relevans for oppgavens tema, fordi det berører gruppens oppfatninger om moralske spørsmål. Det kunne derfor vært nyttig å bruke disse for å belyse poenger som jeg diskuterer i oppgaven. Jeg har imidlertid valgt å utelate informasjonen av hensyn til dem det dreier seg om.

De etiske vurderingene har også vært knyttet opp til mitt forhold til religion. Det har vært en utfordring å forklare informantene at jeg er til stede på deres pinsemøter til tross for at jeg ikke selv er pinsevevn. Dette har særlig gjort seg gjeldende på misjonssamlinger hvor det har føltet uhøflig å avstå fra pastorers velsignelser gjennom håndspåleggelse. Selv om jeg har informert om at jeg ikke er pinsevevn, har flere tidvis oppfattet min tilstedeværelse som et signal om at jeg ønsker å ta del i ritualet som en troende. Løsningen på denne problemstillingen har blitt å gå inn i rollen som en slags teologistudent, som er interessert i Roms tolkninger av Bibelen. På denne måten har det oppstått et samspill mellom meg og dem, hvor jeg aksepteres som ikke-kristen, mens de opplever at jeg respekterer deres tro til tross for at jeg ikke ”spiller det samme spillet” som dem. Etter hvert har tillitten mellom oss utviklet seg slik at jeg har blitt en ressurs for dem, for eksempel har pastor Thomas bedt meg om å hjelpe til å skrive ned CMERIs doktrine, slik at han har den skriftlig på norsk.

Jeg vil hevde at det som forsker er etisk forsvarlig å delta i religiøse ritualer for å prøve å forstå de troendes opplevelser av det hellige, såfremt rollen som religionshistoriker ikke kan betviles. Pastor Thomas har vært med på å avgrense min deltagelse i ritualene, og ved å gi beskjed til de andre om at jeg ikke kan ta del i for eksempel nattverden, har jeg sluppet å fremstå som uhøflig eller avvisende, og dermed bevart en god kontakt med menigheten.

Ved siden av at Thomas har definert min status som ikke-pinsevevn overfor de andre, har han også vist tilbøyeligheter til å ville frelse meg gjennom henvendelser som:

Si meg, er du kristen du? Tror du på Jesus? Du må lese dette kapittelet i Bibelen, da vil du se at Gud er sannheten!

I utgangspunktet bør man muligens regne med å bli et misjonsmål når man omgås en gruppe som anser det som en plikt å spre Guds ord. Jeg har inntatt en metodologisk agnostisk

tilnærming, det vil si at jeg har stilt meg åpen til Guds eksistens under feltarbeidet. Med en slik tilnærming stiller man seg åpen til at man faktisk kan bli frelst i løpet av et feltarbeid. Det motsatte; å stille seg fullstendig avvisende til muligheten kan være respektløst i forhold til den troende. Deres forsøk på å frelse meg har ikke vært veldig pågående, sannsynligvis fordi deres misjonering i all hovedsak er rettet mot andre sigøynere. Jeg vil komme nærmere inn på deres misjonsaktivitet i kapittel fem.

Rom har en særegen måte å snakke norsk på. Jeg har valgt å gjengi denne sosiolekten ved å bruke direkte sitater. Jeg vil understreke at dette ikke er for å gjøre narr av deres norsk, men for å vise hvordan de har skapt en egen Rom-måte å snakke norsk på.

Informert samtykke

I de tre menighetene jeg har observert har jeg i forkant informert pastoren om at jeg har vært der for å samle informasjon til en masteroppgave. Det er vanskelig å få informert samtykke fra en hel forsamling som kan bestå av opptil 300 personer. Jeg har derfor latt de religiøse lederne gå god for resten av forsamlingen, og med deres tillatelse har jeg tatt utgangspunkt i at medlemmene synes det er greit at det er en forsker til stede. Vedrørende min deltagelse på KOs møter, hvor kontakten mellom medlemmene er tettere enn andre menigheter, har de selv fortalt hverandre om min rolle. Jeg har ikke opplevd at de troende har reagert negativt på min tilstedeværelse. På møter med få personer til stede har jeg benyttet anledningen til å spørre i plenum om det er greit at jeg er der. Jeg har aldri fått noen negativ respons på dette, tvert imot; under et slikt møte forsikret en predikant meg om at det var bra at jeg var der, og sa *”Vi trenger at noen skriver om oss!”*

Når dette er sagt, har det også vært viktig å ta i betraktning at noen kan ha problemer med å fatte rekkevidden av det de samtykker å være med på. Jeg har opplevd å bli møtt med forvirring når jeg har fortalt at jeg skriver en masteroppgave. De fleste i menigheten har aldri hørt om en masteroppgave før. På et generelt nivå kan man si at Rom har et distansert forhold til utdanning, særlig universitetet; kun et fåtall norske Rom har fullført 10-årig utdanning. Her må det også skytes inn at flere av mine informanter, selv om Rom ikke har et nært forhold til akademia, har gitt uttrykk for at de er vant til at forskjellige utenforstående/ *gadjé* kommer inn for å undersøke kulturen deres. *Gadjé* er *romanés* for dem som ikke er Rom. For å gjøre prosjektet mitt mest mulig forståelig har jeg fortalt dem at jeg skriver ”en liten bok” om Rom som er pinsevenner.

3 Norske Rom

Norske myndigheter regner med at det i dag er ca 700 Rom i Norge, men det er usikkerhet om dette tallet. Andre kilder, som Engebrihtsen og Lidén, skriver at det er 400 Rom i Norge.⁵⁴

Dette kan være fordi mange Rom reiser mye inn og ut av Norge, og myndighetene antar at rundt 200 av de 700 oppholder seg mer eller mindre fast i utlandet.⁵⁵ De fleste Rom i Norge er i dag bofaste i Oslo eller områder i nærheten. Flere har imidlertid en semi-nomadisk livsstil, noe som vil si at de tilbringer sommerhalvåret på reisefot med campingvogner rundt omkring i Norge og i Europa. I løpet av de siste årene har dessuten religiøse samlinger blitt et stadig vanligere mål for reisingen, og disse er spredt utover hele året, slik at religiøse samlinger kan ha vært med på å endre et reisemønster som var vanlig før vekkelsen.

De tidlige kildene om den norske Romgruppen viser at de har lange tradisjoner for å drive handel. Handelen har i all hovedsak bestått av teppehandel, kjeleflipping og utføring av spådommer- og noe hestehandel.⁵⁶ Som følge av industrialiseringen har det blitt vanskelig å fortsette med slike erverv. For eksempel har bil og traktor erstattet behovet for hester, og som en konsekvens av dette har flere Rom begynt med salg av biler. Dette er et eksempel på hvordan Rom tilpasser seg utviklingen i samfunnet rundt dem, samtidig som de bevarer sine tradisjoner. Det er også et eksempel på deres handlemåte som bricoleurer, noe jeg var inne på i kapittel én.

Romsamfunnet er basert på slekt- og familietilhørighet, og har aldri vært knyttet til besittelse av eget territorium. Det er et statsløst samfunn. Det innebærer at det ikke foreligger lederposisjoner utenfor familien, slik at jevnaldrende menn i prinsippet er likestilte. Romsamfunnet er egalitært, men menn er ideologisk sett overordnet kvinner, og barna er underlagt de voksne. Personlig autonomi er et viktig prinsipp i Roms sosiale kultur,⁵⁷ noe som kan bidra til å begrense maktutøvelse, og til å forsterke egalitetsprinsippet. De gifter seg i all hovedsak med hverandre, og siden den norske gruppen er liten, er det flere som gifter seg med

⁵⁴ Engebrihtsen og Lidén, "De norske rom- og deres historie", 87.

⁵⁵ Arbeids og Inkluderingsdepartementet (2009), *Handlingsplan for å bedre levevilkårene for rom i Norge*, 11.

⁵⁶ Se Ted Hanisch, *Om sigøynerspørsmålet. Magistergrad i i sosiologi*. (Oslo: Universitetet i Oslo, 1973).; Skogaas og Lillevik, *En for hverandre. Sigøynerne Milos Karoli og Frans Josef forteller*, Enevig, *Sigøjnere i Danmark*.

⁵⁷ Ada Engebrihtsen og Hilde Lidén "Å finne sin plass som minoritet- rombefolkningen i Norge i dag" i Anne Bonnevie Lund og Bente Bolme Moen (red.), *Nasjonale minoriteter i det flerkulturelle Norge* (Trondheim: Tapir akademisk forlag, 2010), 199-200.

Rom fra andre land som Tsjekkia og Sverige. Det er ikke uvanlig at kvinnene gifter seg med menn fra romanifolket.

Flere forskere forklarer sigøyneres måte å motsette seg storsamfunnet på som del av en strategi for å overleve som etnisk minoritet. Lidéns definisjon av sigøynere, som vi var inne på i kapittel 1, er et eksempel på dette. Jeg vil komme nærmere tilbake til hvilke områder motsetningen mellom norske Rom og storsamfunnet gjør seg gjeldende på, og se på hvordan motsetningen kan knyttes til deres aktivitet i pinsebevegelsen.

Historisk oversikt

Som tidligere nevnt har man funnet nokså sikre bevis for at gruppen vi i dag kaller sigøynere har opphav i indiske områder. Rom i Norge har sine europeiske røtter i Romania, eller Vlach-området. Det er herfra de har sin betegnelse som *Vlach*-Rom. Hit kom de sannsynligvis som krigsslaver.⁵⁸ Her ble deres forfedre holdt som slaver i flere hundre år av føydalherrer, og man regner med at dette var fra ca 1385 til 1850.⁵⁹ Ifølge historikeren Achim, som har skrevet en grundig bok om Roms historie i Romania, preger slaveriet fremdeles sigøynere ved at det har skapt et sosialt skille hvor sigøyrerne har en underlegen status.⁶⁰ Engebrigtsen og Lidén peker på at det har skapt en vi-dem-dikotomi mellom Rom og majoriteten.⁶¹

Da slaveriet i Vlach-området opphørte, valgte flere Rom å reise vestover. På slutten av 1800-tallet var det mange som dro til Amerika og Australia. Andre reiste nordover til Skandinavia og Norge, etter å ha oppholdt seg i sentral-Europa hvor mange norske Rom i dag har flere slektninger.⁶² Man vet lite om den tidlige perioden til Rom i Norge. En av grunnene til dette kan være at myndighetene ikke skilte mellom Rom og andre reisende. Boken *En for hverandre, sigøyrerne Milos Karoli og Frans Josef forteller* er en av de få kildene som finnes om deres tidlige historie i Norge. Historiene som er samlet i denne boken bærer tydelig preg av at norske Rom har opplevd tilværelsen i Norge som problematisk.⁶³

⁵⁸ Engebrigtsen og Lidén, "De norske rom- og deres historie", 89.

⁵⁹ Viorel Achim, "The Roma in Romanian History", 15-23.

⁶⁰ *Ibid.*, 2.

⁶¹ Engebrigtsen og Lidén, "Å finne sin plass som minoritet- rombefolkningen i Norge i dag" i Anne Bonnevie Lund og Bente Bolme Moen (red.), *Nasjonale minoriteter i det flerkulturelle Norge* (Trondheim: Tapir akademisk forlag, 2010), 203-4.

⁶² Dette er relevant i forhold til lederskapet i deres menighet, noe jeg vil komme tilbake til i kapittel sju.

⁶³ Skogaas og Lilleholt, *En for hverandre. Sigøyrerne Milos Karoli og Frans Josef forteller*.

Perioden rundt 2. verdenskrig

Roms opplevelser før, under og etter 2. verdenskrig har mest sannsynligvis skapt sterk mistillit til majoriteten i det norske samfunnet. Det kan virke som om dette har ført til en slags kollektiv angst blant gruppemedlemmene, slik at de finner det nødvendig å kamuflere seg fra det norske storsamfunnet for å beskytte sin etniske identitet.⁶⁴ Frans Josef uttrykker til forfatterne at Rom føler seg utrygge blant *gadjé*, og at ”flere års forfølgelse har gått oss til blodet”.⁶⁵ I følge mine informanter gjør dette seg fortsatt gjeldende. Natalina er en ung Rom-kvinne som blant annet arbeider med å samle norske Roms historie i en bok i regi av Holocaust-senteret. Under en samtale vi hadde om norske Roms posisjon i samfunnet, beskrev hun gruppens forhold til norske myndigheter på følgende måte:

Det er mange Rom som er redde for å snakke på grunn av alt det vonde som har skjedd med 2. verdenskrig og i tiden etterpå. Derfor vil dom gjemme seg fra norske myndigheter.

I følge Hanisch kom det sannsynligvis en del sigøynere til Norge på 1860-tallet, for på dette tidspunktet forelå det ikke et ”uttrykkelig forbud mot dem i Norge”. På denne perioden ble loven om ”Afskaffelse af det tvungne Pasvæsen med videre” avskaffet, noe som sannsynligvis gjorde at det var lettere å komme inn i Norge, helt fram til en liknende lov ble gjeninnført i 1915.⁶⁶

På denne tiden hadde Rom de samme inntektskilder som romani-folket, men et viktig skille mellom disse to gruppene var at sistnevnte var protestanter, mens Rom var katolikker.⁶⁷ Den Katolske Kirke har vært en sentral kilde til informasjon om Roms tidlige historie i Norge.⁶⁸ Her har man blant annet kunnet finne dåpsattesten til den første sigøyneren i Norge, som ble født i Drammen i 1884.⁶⁹

Tidlig på 1900-tallet startet *Norsk misjon blant hjemløse* arbeidet med å gjøre de reisende bofaste, og i 1922 uttransporterte Justisdepartementet alle Rom som ikke kunne bevise at de hadde tilknytning til Norge. I 1927 ble Fremmedloven gjeninnført: ”Sigøynere og andre omstreifere som ikke kan godtgjøre å ha norsk statsborgerskap, skal nektes adgang til riket.”

⁶⁴ Engebrigtsen og Lidén, ”Å finne sin plass som minoritet- rombefolkningen i Norge i dag”, 203-4.

⁶⁵ Skogaas og Lilleholt, *En for hverandre. Sigøynerne Milos Karoli og Frans Josef forteller*, 139.

⁶⁶ Hanisch, *Om sigøynerspørsmålet*, 72-3.

⁶⁷ Lidén og Engebrigtsen, ”De norske rom- og deres historie”, 92.

⁶⁸ Når jeg vektlegger dette er det for å vise at religion har vært en sentral del av gruppens identitet siden de først kom hit.

⁶⁹ Hanisch, *Om sigøynerspørsmålet*, 73.

Fra da av ble det så godt som umulig for Rom å oppholde seg i Norge. Det ble blant annet gjort forsøk på å innkvartere gruppen i Svanviken arbeidsleir på Nordmøre, slik man hadde gjort med romanifolket. Dette tiltaket ble imidlertid ikke gjennomført, trolig grunnet budsjett. I 1929 kom den siste gruppen av reisende Rom tilbake til landet, og etter dette ble ikke passene deres akseptert i Norge.⁷⁰ En gruppe på 68 Rom forsøkte å komme seg over den norske grensen i 1934, sannsynligvis på flukt fra den voksende nazismen som var under utvikling i Europa. De ble stoppet på grensen mellom Tyskland og Danmark, fordi norske myndigheter ikke ville innvilge reisepass til Norge. Herfra ble de sendt til Altona ved Hamburg, hvorfra flere tok seg over grensen til Belgia.⁷¹ I perioden før og under 2. verdenskrig ble flere Rom internert i oppsamlingsleirer, og mange steder ble de sendt videre til konsentrasjonsleirer, der kun et fåtall av dem overlevde. Jan Otto Johansen har undersøkt ”sigøynernes holocaust”, på *romanés* kalt *purrajimos*. I følge Johansen mistet 60 norske Rom livet under 2. verdenskrig.⁷² Stewart skriver at det totalt var 500.000 sigøynere som ble utryddet av nazistene på grunn av sitt ”degenererte og antisosiale levesett”.



Curka Karoli med familie.

⁷⁰ Engebrigtsen og Lidén, ”De norske rom- og deres historie”, 92-3.

⁷¹ Hanisch, *Om sigøynerspørsmålet*, 83-4.

⁷² Jan Otto Johansen: *Folket som ingen vil ha* (Oslo: Aschehoug, 1995), 233-4.

Etterkrigstiden

På begynnelsen av 50-tallet begynte de første Rom som hadde tilknytning til Norge før krigen å komme tilbake. Dette skjedde ved at noen snek seg over grensen og unngikk grensepostene. Andre måtte kjøpe falske pass av korrupte politibetjenter i Belgia. De fikk ikke reise inn på lovlig måte, til tross for at de kunne vise til norske fødselsattester.⁷³ Hanisch beskriver i detalj Roms kamp for å komme tilbake til Norge gjennom advokater og klagedokumenter:

Den kamp sigøynerne hadde kjempet for å bli norske statsborgere fra 1954 til 1966, førte til at man i Norge i slutten av 1972 hadde 111 statsborgere som oppfattet seg som sigøynere.⁷⁴

I de følgende årene forsøkte norske myndigheter å plassere Rom i egne boliger. Disse prosjektene kan karakteriseres som mislykkede, fordi boligformen som ble tilbudt ikke lot seg forene med Roms regler for korrekt levemåte, slik at de ikke ville bo der. For eksempel fikk de gamle senger som tidligere var brukt på et aldershjem, og dette skapte sterke reaksjoner blant Rom, som tradisjonelt har en frykt for døde ånder.⁷⁵ I tillegg til dette forekom det episoder hvor barnevernet ville ta Rom-barn ut av familien, på grunn av dårlige boforhold. Den kanskje mest omtalte episoden fant sted på nordre Åsen lillejulaften 1955, da barnevernet i følge med 12 politimenn hentet seks barn som ble plassert på ulike barnehjem. Hanisch peker på at foreldrene ikke hadde fått noe varsel, og heller ikke fikk mulighet til å uttale seg. Det var heller ikke fattet noe vedtak om tvangsovertakelsen. Dagbladet karakteriserte inngrepet som ”rå tvangsflytting”, og da saken kom opp i barnevernsnemnda, ble det bestemt at overtakelsen var ugyldig, og barna ble derfor sendt hjem til familiene sine. Hanisch skriver at legeundersøkelser viste at barna var friske, og ikke hadde tatt skade av å bo i telt.⁷⁶

I etterkrigstiden skjedde det en endring i politikken, og norske myndigheter ønsket å føre en politikk som skulle integrere Rom i storsamfunnet. I 1962 opprettet Sosialdepartementet et kontaktutvalg for sigøynerspørsmål; Sigøyrerutvalget. Hensikten var å koordinere hjelpetiltak, og å definere sigøyneres levesett og livsvilkår.⁷⁷

På 70-tallet kom Stortingsmelding nr 37 (1972-3). I denne meldingen ble det fremmet en idé om å ”integrere sigøynere i det norske samfunnet og arbeidslivet, mens man samtidig ville ta hensyn til deres kulturelle særtrekk”. Dette var en ny vending i politikken, her var fokuset mer

⁷³ Hanisch, *Om sigøynerspørsmålet*, 85.

⁷⁴ *Ibid*, 90.

⁷⁵ Blant annet fordi det stred mot deres tabu-regler om hva som anses for rent og urent. Se Skogaas og Lilleholt, *En for hverandre Sigøyrerne Milos Karoli og Frans Josef forteller*, 49 og 87.

⁷⁶ Hanisch, *Om sigøynerspørsmålet*, 109-10.

⁷⁷ *Ibid*:118-19.

gruppebasert enn det hadde vært tidligere. På denne tiden begynte myndighetene å behandle Rom som en annen gruppe enn romanifolket. Satsingsområdene var bosetting, arbeid og undervisning. Det ble opprettet egne *romanés*-klasser for barn og voksne, en egen sigøynerbarnehage, og en ungdomsklubb for Rom. I tillegg til dette opprettet Oslo Kommune en egen avdeling for ”sigøynersaker”.

I 1988 skjedde det på nytt en endring i politikken, og særtiltak ble avviklet ut fra et ønske om å skape såkalt ”normalisering” av gruppens forhold til samfunnet. Dette må ses i forbindelse med overgang til en integreringspolitikk der velferdstilbud skulle baseres på individuelle rettigheter fremfor gruppebaserte. I tillegg til dette hadde Norge siden 70-tallet fått en ny innvandringsbølge som flyttet fokus over på andre grupper, blant andre pakistanske arbeidere.⁷⁸

Status som nasjonal minoritet

I 1999 ratifiserte Norge *Europarådets rammekonvensjon om vern av nasjonale minoriteter av 1994*. Her fikk Rom, jøder, kvener, skogfinner, og romanifolket status som nasjonal minoritet. Vern av minoriteter i henhold til denne konvensjonen innebærer at *personer som hører til etniske, religiøse eller språklige minoriteter, har rett til, sammen med andre av sin gruppe, å dyrke sin egen kultur, utøve egen religion og bruke sitt eget språk*.⁷⁹

Roms moral

Her vil jeg komme inn på Roms moral, og hvordan denne kan bryte med norske oppfatninger om rett og galt. Jeg vil starte dette avsnittet med å introdusere et par begreper som er sentrale for å kunne snakke om Roms moral. *Romanés* er som tidligere nevnt et begrep med dobbel betydning, ved siden av å være navnet på språket til Rom, kan det også bety ”å gjøre ting på Roms måte”.⁸⁰ *Romanés* beskriver altså Roms særskilte måter å strukturere seg sosialt på, et system som er basert på et lederløst og egalitært fellesskap. Mine informanter har beskrevet dette på forskjellig vis; alt fra at Rom liker å feste sammen, til at de lever etter veldig mange strenge regler, og at de holder seg unna ”det norske” for å ikke miste barna sine. Videre inneholder *romanés* gruppens regler for moralkoder, som i sin ytterste konsekvens behandles i

⁷⁸ Engebrigtsen og Lidén, ”De norske rom- og deres historie”, 94-5.

⁷⁹ <http://www.regjeringen.no/nb/dep/kud/dok/regpubl/stmeld/2008-2009/stmeld-nr-49-2008-2009-/6.html?id=573721>, hentet 10. 04. 2012.

⁸⁰ Gjerde, *The Orange Of Love, and Other Stories*, 270.

rettsapparatet deres, *kris*. *Kris*-systemet er basert på at *Rom bare*, eldre menn som har opparbeidet seg betydelig respekt og ære, kommer sammen for å løse tvister. Disse tvistene kan for eksempel dreie seg om ekteskapsproblemer, eller brudd på Roms sosiale regler. Flere forskere peker på sannsynligheten for at dette systemet er en videreføring av det indiske *Panchayat*-systemet, som er et landsbyrettsmøte i India. Dette tyder på at Rom sannsynligvis har lange tradisjoner for å løse konflikter i et rettssystem som er på siden av majoritetssamfunnets juridiske tradisjoner.⁸¹ I denne oppgaven vil jeg bruke *romanés* og Rom-regler om hverandre.

Mahrimé og *romanés* kan forstås som begreper som står i motsetning til hverandre. De kan blant annet knyttes til tilhørighet og avvisning og renhet og forurensning. I grove trekk kan de defineres som moralske koder knyttet til renhet og urenhet. Slike forestillinger om renhet finnes hos ulike sigøyrergrupper, men det er særlig hos Rom de gjør seg gjeldende.⁸²

Mahrimé-begrepet er mangetydig, og har ulike betydninger i forskjellige sammenhenger. Det kan blant annet bety å være utstøtt. Dette vil si at en ytterste konsekvens av å bryte Roms regler kan være å bli erklært *mahrimé*, og dermed utestengt fra Rom-fellesskapet.⁸³ Ifølge mine informanter skjer slike utestengninger sjeldnere nå som de er blitt pinsevenner. I følge Lidén var det på 70-tallet ingen Rom i Norge som hadde blitt erklært *mahrimé*, men Lidén peker på at har omdømme mye å si hos Rom, og at dette gjør at selve trusselen om å erklæres *mahrimé* har en sterk sosial kontrollfunksjon.⁸⁴ Lidéns materiale er 30 år gammelt, og mye kan ha forandret seg siden den gang. Men mine data peker på at omdømme fortsatt er en viktig kontrollfunksjon blant gruppen. Natalina snakket om skjørtets rolle:

Da jeg giftet meg, forandret det seg. Når man skal gifte seg må man roe seg ned da, for å si den på den måten. Når man er jente er det greit å gå med bukser og man kan være litt frekk og sånn, men når du er en gift kvinne er det veldig viktig at du går med skjørt, og du passe deg hvor du setter deg. Hvis ikke er det veldig feil, og folkene vil snakke om deg og de kan si at du ikke kan være med lenger. Det er stor skam. Jeg går inte med skjørt hele tiden. Hjemme gjør jeg inte det, og hvis jeg bare skal kjøre til skolen for å hente datteren min så gjør jeg inte det. Men om jeg skal ut, så pynter jeg meg. For eksempel om jeg skal til foreldrene mine, så tar jeg på meg skjørtet mitt. Det samme om jeg skal til mine svigerforeldre.

⁸¹ Angus Fraser, "Juridical Autonomy among fifteenth and Sixteenth Century Gypsies" i Walter O. Weyrauch, *Gypsy Law, romani Legal Traditions and Culture* (Berkely, Los Angeles og London: University of California Press, 2001), 148.

⁸² Engebrigtsen, *Exploring Gypsiness. Power, Exchange and Interdependence in a Transylvanian Village*, 127.

⁸³ Enevig, *Sigøjnere i Danmark*, 65.

⁸⁴ Lidén, *Vokse opp som sigøyrer i Norge*, 101.

Dette vil jeg komme nærmere inn på i kapittel syv, som omhandler den delen av moral som berører det sosiale samspillet.

Lidén peker også på at koblingen av ulike tolkningskontekster gjør *mahrimé*-idéen sentral, og gir den symbolsk tyngde.⁸⁵ Forurensningsidéene er kjernen i et trossystem som skaper orden i Roms moralske univers.⁸⁶ I mye av litteraturen som omhandler *mahrimé* settes det i forbindelse med antropolog Mary Douglas' teorier om å skape orden ved å plassere det som er skittent utenfor systemet.⁸⁷

Mine informanter har aldri tatt opp *mahrimé*-begrepet på eget initiativ, vi har kun snakket om det når jeg har spurt dem direkte om hvordan deres syn på *mahrimé* har forandret seg etter at de ble pinsevenner.⁸⁸ Dette kan tyde på at *mahrimé* ikke er like sentralt som det har vært før. Men det kan også bety at de ikke ønsker snakke med utenforstående om det, fordi de vil holde reglene som Rom lever etter hemmelige.

Videre innebærer mange av de moralske reglene at det å være Rom skal uttrykkes. Dette vil si at moralsystemet setter kriteriene som evaluerer medlemskap i den etniske gruppen, samt hvordan medlemskap skal signaliseres eller ekskludere dem som ikke er med. Hos Rom kommer dette for eksempel til uttrykk ved at en *Romnja* skal gå med skjørt som bør dekke knærne. Pastor Thomas tok dette fram som et viktig eksempel på hva som særpreger Rom:

Blant oss skal kvinnene alltid gå med skjørt. Hvis hun går med bukse, så er det skam, *lažav*.

Skam og ære er sentrale begreper i Roms verdisystemer.⁸⁹ Ved å følge de reglene som er forventet av dem, unngår man skam. Disse begrepene belyses blant annet i Gjerdes samling av historier fortalt til ham av norske Rom; *The Orange of Love and Other Stories*. Her forklarer Curka til Gjerde hvordan *Sinti*, tyske sigøynere, ser på Rom som *mahrimé*, fordi de spiser hestekjøtt- noe *sinti* anser for å være skam, *lažav*.⁹⁰ En Rom som overholder det komplekse systemet av *romanés*-regler, anses for å være ærbar. I samfunn hvor ærbarhet er

⁸⁵ Lidén, *Å vokse opp som sigøyrer i Norge*, 97.

⁸⁶ Sutherland, *Gypsies, the Hidden Americans*, 255.

⁸⁷ Mary Douglas *Purity and Danger* (London og New York: Routledge Classics, 2002).

⁸⁸ Jfr. Intervju med tidligere pastor Julian og hans uttalelser om at urenheter oversettes til synd. Rom-regler overføres i en kristen terminologi.

⁸⁹ Lidén, *Å vokse opp som sigøyrer i Norge*: 127.

⁹⁰ Gjerde, *The Orange of Love and other Stories*, 107.

knyttet til kjønn, er mannen avhengig av kvinnens trofasthet for å bli ansett som ærbar. Det blir derfor viktig å kontrollere kvinnene som har et stort ansvar. Dette er generelle regler mellom kjønn som gjør seg gjeldende i flere samfunn.⁹¹ Dette gjør seg også gjeldende hos Rom. Her er ærbarheten også knyttet til det å vise respekt gjennom å delta i fellesskapet.⁹²

Med moralen følger en rekke taburegler som gjør seg gjeldende på ulike områder, og som har en styrende rolle for Roms oppførsel og samhandling: Reglene er særlig knyttet til kvinner og seksualitet. En av informantene beskrev det å være Rom på følgende måte:

Vi har veldig mange strenge regler som vi må følge. Disse reglene setter et menneske opp mot veggen, kan du si, til å ikke gjøre det. Et eksempel er at kvinnene skal være jomfruer.

Å bevare jomfrudommen blir sett på som en dyd. Kvinner og jenter som er jomfruer når de gifter seg anses for å være rene og ærbare. At en kvinne ikke er jomfru når hun gifter seg, forbindes gjerne med skam, og det kan være en gyldig grunn til å oppheve ekteskapet. At jomfrudommen skal bevares er sannsynligvis en sentral årsak til at Rom, spesielt jentene, har pleid å gifte seg i ung alder. Julian ble intervjuet i Aftenposten i forbindelse med at Rom gifter seg tidlig:

Jeg er pastor og vier sigøynere i Norge, men jeg vier ikke 12-13-åringer. Men når det gjelder 14-15-åringer er det greit, det er tradisjon, og den vil fortsette. -14 år er også ungt? -For deg kanskje, som antagelig ble gift da du var 40. I vår kultur tillater vi ikke at ungdommene er kjærester og går til sengs før ekteskapet.⁹³

Romanés og de norske verdi-normene

La oss se nærmere på hvordan *romanés*-reglene kan komme i konflikt med det norske storsamfunnets regler. For å plassere dette spørsmålet i en dagsaktuell kontekst, vil jeg bruke artikler hentet fra norsk media, som er et godt bilde på hvordan det norske storsamfunnet velger å fokusere på problematiske forhold rundt Rom. Jeg har også brukt eksempler fra pastor Hegertuns erfaringer med gruppen.

⁹¹ Barth, *Andres liv- og vårt eget*, 67. Se også Engebrigtsen *Exploring Gypsiness*; Stewart, *The Time of the Gypsies*.

⁹² Lidén, *Å vokse opp som sigøyrer i Norge*, 111.

⁹³ <http://www.aftenposten.no/nyheter/iriks/article712473.ece>, hentet 10.04.2012.

Ekteskapsmoral

Rom gifter seg tradisjonelt sett i tidlig alder. Grunnen til dette er sannsynligvis et behov for en strategi som ivaretar en nokså streng seksualmoral. Tidligere Rom-pastor Julian understreket at det er viktig for Rom at jentene er jomfruer før de inngår ekteskap. Dette må ses i sammenheng med at Rom er en forholdsvis truet etnisk gruppe, og ekteskap kan være en strategi for å styrke og sikre overlevelse av etniske grupper. På denne måten kan ekteskapet ha en viktig funksjon, fordi den opprettholder en sosial orden.⁹⁴ I KO har pastorene brukt sin posisjon for å videreføre denne tradisjonen. Vinteren 2004 hadde norsk media fokus på barneekteskap blant Rom, og det at pastoren i KO viet jenter helt ned i 16-årsalderen. Daværende statssekretær i Barne- og Familiedepartementet Hans Olav Syvertsen gikk ut i media og sa at han ville gå i dialog med daværende pastor i KO (omtalt som ”sigøynermenigheten”):

- I Norge er det norsk lov som gjelder, det er ingen unntak for egne grupper. Hvis det er nødvendig, må vi overfor Rom-folket forsterke budskapet. Jeg vil invitere meg til pastoren for å høre ansikt til ansikt hva han har å si om dette, sier statssekretær Hans Olav Syvertsen.⁹⁵

Filadelfia tok også sterkt avstand fra praksisen, og understreket at de ikke godtar dette i sin menighet. Håkon Jahr, organisasjonsleder i menigheten i Filadelfia hadde følgende kommentar om saken:

- Vi er selvfølgelig dypt uenig i det. Vi støtter ikke barneekteskap, men vil at slikt skal foregå i henhold til norske lover. Hvordan sigøynerne har praktisert dette, kjenner vi ikke til. Nå ønsker vi å undersøke forholdene og å gå i dialog med sigøynermenigheten om disse spørsmålene. Utfordringen er at Filadelfia ikke har noen instruksjonsmyndighet overfor den menighetsgrupperingen som har eget lederskap.⁹⁶

Dette bekreftet pastor Hegertun, også han sa at ledelsen i Filadelfia ikke aksepterer barneekteskap. I en oppfølgingssak forsvarte daværende pastor i KO denne skikken med at det er en måte for dem å beskytte sine unge jenter på. Det er bedre at de unge gifter seg i tidlig alder, enn at de roter seg bort i narkotika og kriminalitet på skolen.⁹⁷

⁹⁴ Mol, *Identity and Sacred*, 136.

⁹⁵ <http://www.aftenposten.no/nyheter/iriks/article715130.ece>, hentet 10. 04.2012.

⁹⁶ <http://www.aftenposten.no/nyheter/iriks/article715130.ece>, hentet 10.04.2012.

⁹⁷ <http://www.aftenposten.no/nyheter/iriks/article712473.ece>, hentet 10.04, 2012.

Denne hendelsen er interessant og berører kjernen av denne oppgavens problematikk. Sitatet til Jahr viser hvilken posisjon ledelsen i Rom-menigheten har til å definere interne moralregler. Det kan virke som om den hellige makten som menighetens ledere er i besittelse av, gjør det mulig for dem å videreføre tradisjonelle moralsystemer. Jeg vil komme nærmere inn på denne situasjonen i neste kapittel. Videre vil jeg komme inn på de religiøse ledernes legitimitet til å kontrollere kvinnene i kapittel 8.

Dette er ett eksempel på hvordan det settes fokus på moraldiskrepanser mellom Rom og norsk kultur, og der politikere kommer på banen og vil skape forandringer. Et annet område som er blitt mye diskutert er barnas skolegang.

Skolesituasjonen

Mange Rom vegrer seg for å sende barna sine på skolen, muligens fordi skolen for dem er blitt et symbol på assimilering. I tillegg til dette har forskning vist at de frykter at barna kan bli utsatt for vold og diskriminering, og de er redde for smitteeffekten av rusmisbruk fra jevnaldrende.⁹⁸ Dette er holdninger som jeg har funnet igjen hos mine informanter.

I sitatet ovenfor fra en tidligere Rom-pastor, er det uttrykt en bekymring for uheldig innflytelse på Rom-barn i norsk skole. Det har vært en utfordring for norske myndigheter å få Rom til å sende barna sine på skolen. I skrivende stund (mars 2012) finnes det bare en Rom-jente i Norge som har fullført videregående skole. Selv om mange sender barna på skolen når de er små, er det flere som slutter når de er nådd pubertetsalder. I følge Natalina, en av mine kvinnelige informanter, er en av grunnene til at flere sender barna sine på skolen at de ikke skal miste dem til Barnevernet. Natalina har sagt at flere av kvinnene har blitt fratatt barna sine fordi de ikke er på skolen. Det er også mange som reiser i sommerhalvåret, og barna går dermed glipp av mye skolegang.

Sara, en annen kvinnelig informant, har fortalt at de er redd for å sende barna på skolen av frykt for at de skal introduseres til narkotika og andre rusmidler. En grunn til at Rom ikke sender barna sine på skole, er muligens også frykt for at de skal bli ”for norske”. Natalina har forklart at Rom tradisjonelt har vært redd for å sende barna sine på skolen, fordi de frykter at de vil fortelle ting til lærerne som foreldrene vil holde hemmelig. I tillegg til dette viser

⁹⁸ Hilde Lidén, *Språkopplæring og undervisningstilbud i barn og unge fra nasjonale minoriteter*. En nordisk kunnskapsoversikt, rapport nr. 7 (2005), 52.

Lidéns oppgave at det å ha barna på skolen ikke nødvendigvis er forenelig med Roms sosiale samvær, som er basert på at hele familien har aktiviteter sammen og at barna er med de voksne på forretninger.⁹⁹ Lidéns oppgave ble skrevet på 90-tallet, og det er ikke sikkert at dette fortsatt er slik. Jeg har ikke data som kan si noe definitivt om denne situasjonen i dag. Det mine data derimot *kan* fortelle om, er at det er et økende antall Rom på verdensbasis som er svært ivrige etter å gå på bibelskole, og det vil jeg belyse i kapittel fem.

Et interessant sidepoeng kom frem i en artikkel i Aftenposten, hvor en rektor på en Oslo-skole forteller at Rombarna ikke sluttet på skolen når han ikke meldte til Barnevernet om fravær.¹⁰⁰ Dette forteller at Rom er svært konsistente på sin levemåte.

Arbeidsmoral

Motviljen mot å følge majoritetens moralregler kommer også til uttrykk ved at Rom unngår lønnsarbeid og velger å etablere egne inntektskilder. Denne motviljen, i kombinasjon med at deres tradisjonelle erverv har falt bort, har gjort at flere er blitt avhengig av trygdepenger. Eksempelvis har en familie vært involvert i svindel av trygdesystemet. A-magasinet satte fokus på dette i juli 2011. I denne artikkelen kom det frem at trygdesvindel, eller å ”lage papirer”, som gruppen selv kaller det, har blitt en nokså utbredt strategi for å skaffe seg penger. Dette skjer for eksempel ved at en Rom-kvinne oppgir at hun har flere barn enn det hun egentlig har, og på denne måten tilegner seg trygdepenger hun ikke har krav på.¹⁰¹ I Hanisch’ rapport fra 70-tallet om norske sigøynernes situasjon, peker han på at myndighetene bærer en del av ansvaret for at sigøyerne på dette tidspunktet ble klientifiserte.¹⁰²

En slik strategi for å skaffe seg penger kan ses i sammenheng med industrialiseringens begrensning av deres tradisjonelle økonomiske nisjer.¹⁰³ Men det kan også være et eksempel på Roms utøvelse av motmakt mot storsamfunnet ved å ikke ta jobb som lønnsinntakere for å bevare kulturell integritet.¹⁰⁴ Det er ikke denne oppgavens hensikt å redegjøre for kriminell aktivitet hos Rom. Her nevner jeg det fordi det er relevant i spørsmålet om livsforandringer

⁹⁹ Lidén, *Å vokse opp som sigøyer i Norge*, 78-9.

¹⁰⁰ http://m.nrk.no/m/artikkel.jsp?art_id=18031371, hentet 13.04. 2012.

¹⁰¹ A-magasinet, 15. juli, 2011, nr.3., 10-17.

¹⁰² Hanisch, *Om sigøynerspørsmålet*, 224.

¹⁰³ Atanasov, *Gypsy Pentecostals. The Growth of the Pentecostal Movement among the Roma in Bulgaria and its Revitalization of their Communities*, 148.

¹⁰⁴ Å nyte godt av velferdssystemer ser ut til å være vanlig blant Rom-grupper, se Stewart, *The Time of the Gypsies*, 26; Sutherland, *Gypsies, the Hidden Americans*, 75-79.

når man går over til en kristen livsstil. Pastor Hegertun kom inn på dette temaet ved å fortelle om samtaler han har hatt med en ung Rom som ønsket å forandre livet sitt, og bli en bedre kristen. Han ville slutte drive med kriminalitet. I følge Hegertun er det flere tradisjonelle livsmønstre som må brytes blant Rom om de skal kunne betegne seg som kristne. Deres posisjon i pinsebevegelsen kan være med på å gi dem et handlingsrom til å selv definere moralske retningslinjer innenfor Rom-fellesskapets moralsystem.

Stewart hevder at Rom i Ungarn har arbeidsverdier som er preget av ”å høste inn frukter uten å ha sådd frøene”. Dette vil si at de søker å få mest mulig ut av minst mulig strev.¹⁰⁵ Det kan virke som om dette også gjelder norske Rom. Her spiller talekunsten en viktig rolle, fordi dette er et viktig redskap for å drive handelsvirksomhet. Det norske storsamfunnet er preget av verdisystemer som har røtter i en protestantisk arbeidsmoral, der hardt arbeid verdsettes. Denne motsetningen har for eksempel vist seg ved at flere Rom, til norske myndigheters frustrasjon, ikke ønsker å ta lønnsarbeid. Enkelte av dem vil heller tjene penger på måter som ikke bare strider med norsk arbeidsmoral, men som også kan bryte med norsk lov. Det kanskje mest ekstreme tilfelle fant sted i 1989 ved det såkalte ”Diamantkuppet”. Her ble tre Rom dømt for å ha svindlet til seg 25 millioner kroner fra Kredittkassen og Norges Bank ved å bruke falske bankremisser og ved overtaksering av nærmest verdiløse diamanter. Dette skjedde i samarbeid med en norsk bankansatt og en israelsk diamanthandler. Tilbøyeligheten til å *svindle* er interessant vedrørende deres forståelse av moral. I forbindelse med en rettssak mot to unge Rom i 2011 uttalte den selverklærte sigøynerkongen Alex ”Dolla” Karoli at sigøynere ikke stjeler, de svindler.¹⁰⁶ Hva ligger i en slik moralvurdering? I en annen sammenheng gikk den samme personen ut og hevdet at norske Rom har bedre moral enn rumenske Rom, fordi sistnevnte nedverdiger seg til å tigge, mens norske Rom heller stjeler.¹⁰⁷ Disse uttalelsene står i motsetning til hverandre, men de er begge eksempler på at noen Rom har moral-verdier som strider med de norske.

Moral som etnisk grensemarkør.

Dette bringer oss over på neste tema som handler om hvordan moralske regler kan bli et verktøy for å skape og opprettholde dikotomier. Det er flere forskere som peker på at moral

¹⁰⁵ Stewart, *The Time of the Gypsies*, 18-20.

¹⁰⁶ <http://www.bt.no/nyheter/okonomi/Karoli---Vi-driver-med-bedragerier-ikke-ran-2520160.html?xtor=RSS-2>, hentet 25.01.2012.

¹⁰⁷ <http://www.aftenposten.no/nyheter/iriks/--Kast-dem-ut-sier-siggynerkongen-6685392.html>, hentet 25.01.2012

spiller en viktig rolle i konstruksjonen av identitet hos sigøynere i ulike deler av verden, og særlig blant Rom. Anne Sutherland, Judith Okely og Paloma Gay y Blasco peker på hvordan sigøynere i henholdsvis USA, Storbritannia og Spania bruker moral som en etnisk grensemarkør til *gadjé*. Det kan virke som om dette også er tilfelle i Norge, men hva vil det egentlig å si å bruke moral som en etnisk grensemarkør?

Barth skriver at når medlemmene av en gruppe er enige, og har de samme vurderingene, innebærer dette at de har en forestilling om å spille det samme spillet.¹⁰⁸ Dette skaper en kontrast til ”de andre”, som spiller et annet spill. Slik kan de andre oppfattes som fremmede, noe som kan gjøre at det oppstår konfliktfylte situasjoner. Uenigheter av denne typen gjør seg ofte gjeldende i forholdet mellom Rom og *gadjé*, for eksempel når det gjelder arbeidsmoral.

La oss ta eksempelet med regelen om at kvinnene skal gå med skjørt. Dette fungerer ikke bare som et samspill mellom Rom, det kan også være med på å skape en avstand til *gadjé*, fordi *gadjé* ikke har en oppfatning om at det er skamfullt at en kvinne går med bukser. Dette poenget ble tydeliggjort i Belgia da jeg hadde på meg et skjørt av den typen de norske Romkvinnene går med.¹⁰⁹ Da kom predikant Robert bort til meg og sa, i en noe spøkefull tone; *Nå kan jeg respektere deg, for nå går du kledd som en ekte sigøyner!*

Lidén hevder at i Roms forestillingsverden har ikke *gadjé* skam, og de er derfor rituelle urene.¹¹⁰ Jeg har aldri opplevd at Rom har beskrevet *gadjé* som urene, men de har derimot vært inne på at *gadjé* ikke passer på jentene sine, og ”lar dem gå ut alene og drikke seg fulle, og da skjer det ofte voldtekter”. *Gadjé* står altså utenfor *romanés*-fellesskapet, og dette viser at Rom-reglene har funksjon som grensemarkør. Todelingen mellom *gadjé* og Rom forsterkes ved at det er ulike regler og handlemåter som er framtrедende i de ulike gruppenes sfærer. Dette kan være med på å generere en oppfatning om at Rom befinner seg i en særegen situasjon, og er en måte å skape moralsk separatisme på. De skiller seg fra majoriteten ved at de følger regler som de anser for å være bedre eller mer riktig enn andres regler. Både Stewart og Engebrigtsen peker på at forestillingen om at Rom har skam, skaper en følelse av moralsk overlegenhet i forhold til *gadjé*.¹¹¹

¹⁰⁸ Barth, *Ethnic Groups and Boundaries*, 19.

¹⁰⁹ Skjørt som dekker klærne.

¹¹⁰ Lidén, *Å vokse opp som sigøyner i Norge*, 45.

¹¹¹ Stewart, *The Time of the Gypsies*; Engebrigtsen, *Exploring Gypsiness; Power, Exchange and Interdependence in a Transylvanian Village*, 127.

Det eksisterer et skille mellom hva som tilhører ”Roms verden” og ”de andres verden”. Lidén eksemplifiserer dette med Roms forhold til offentlige transportmidler på 80/90-tallet. I all hovedsak benytter ikke Rom seg av buss, trikk eller t-bane. Bruk av offentlig transport kan betraktes som et eksempel på et fenomen som representerer *gadjé*-verden. Lidén skriver at elementer fra *gadjé*s verden enten blir oversett, eller karakterisert som noe utrygt og farlig.¹¹² Dette samsvarer med mine erfaringer med min informantgruppe. De kjører alltid bil. Alle kommer til menigheten i bil, og på misjonssamlingen i Lambertseter kirke var det mye organisering med å få transportert alle i bil frem og tilbake. Problemer med å få plass til alle i bilene ble for eksempel aldri løst ved at noen tok t-banen inn til byen. Når de er i utlandet uten bilene sine, leier de biler. At deres verden er definert og dominert av *gadjé*, kan gjøre at det oppstår behov for å skape et skille mellom dem selv og andre. Å utelukkende bruke egne biler, kan være et tiltak for å markere et slikt skille. Å kunne skille mellom renhet og urenhet er en verdi som gjelder for Rom, og må forstås som en viktig grensemarkør mellom Rom og *gadjé*. Slik kontrollerer deres moralsystem at alle oppfører seg slik de anser at det sømmer seg for å være skikkelige Rom, noe som igjen er med på å konsolidere det etniske fellesskapet.¹¹³

Partikulært moralsystem

Sosialantropologen Inger Lise Lien har studert norsk-pakistaneres forhold til moral. Hun kaller deres forhold til moral partikulære moralverdier. Hun setter opp dette som en motsetning til det norske samfunnet som er styrt av en mer universalistisk moralsyn, der alle har likt ansvar når det gjelder moral.¹¹⁴ Liens funn har overføringsverdi til Rom, fordi de også er lojale mot sine egne regler fremfor de norske. En slik lojalitet er viktig for å opprettholde motsetningen mellom egen identitet som Rom og de andres identitet som nordmenn. De følger et moralsystem som bare gjelder for Rom.

Thomas Acton, som skriver om britiske *travellers*, hevder at det viktigste identitetstrekket sigøynere har tatt med seg og videreført fra India og hinduismen, er det etiske. Han peker på at regler for renhet, seksualoppførsel, og personlig etikette har blitt opprettholdt.¹¹⁵ Her vil jeg nevne at moralsystemet sannsynligvis har forandret seg som en følge av miljø-påvirkninger, på samme måte som andre aspekter av deres kultur. Eksempelvis har alkohol og sigaretter

¹¹² Lidén, *Å vokse opp som sigøyrer i Norge*, 165.

¹¹³ Okely, *The Traveler- Gypsies* (Cambridge, London, New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 1983), 27.

¹¹⁴ Lien i Hylland-Eriksen *Små steder, store spørsmål* (Oslo: Universitetsforlaget, 1998), 309.

¹¹⁵ Thomas Acton, “The Gypsy Evangelical Church” i *The Ecumenical Review* 31 (3, 1979), 290.

blitt del av den moralske diskusjonen. Det er derfor ikke et poeng å fokusere på hvilke moralregler som videreføres. Min studie viser likevel at moral er et viktig anliggende for deres identitet som Rom. Acton sitt poeng mister derfor ikke relevans, for det peker på at moralske regler alltid har fungert som grensemarkør mellom egen gruppe og andre. Dette bekreftes også gjennom annen forskning som er blitt gjort på andre sigøyrergrupper,¹¹⁶ blant annet hos Sutherland som beskriver Roms moralske system som en etnisk grensemarkør.¹¹⁷ Acton peker på at det moralske spørsmålet var et viktig anliggende på den tiden da de første sigøyrerne konverterte til pinsebevegelsen, fordi de hadde en idé om at man blir *bedre* sigøyrere som pinsevenner.¹¹⁸ Dette er et viktig poeng gjennom hele oppgaven, da det sier noe om videre vektlegging av moralske spørsmål i pinsebevegelsen.

Barth skriver at enighet om moralregler tilrettelegger for et godt samarbeid og samhold mellom mennesker, ved at de deler oppfatninger om hva som er rett og galt.¹¹⁹ Mine data viser at bildet blant Rom er noe mer komplisert enn som så. Til tross for at deres forståelse om hva som er god moral delvis er felles, er det vanlig at det oppstår konflikter dem imellom. Det er faktisk flere konflikter mellom Rom enn det er mellom Rom og *gadjé*. De gjentatte konfliktene mellom ulike familier er et eksempel på dette. Her bruker de nettopp moralsk oppførsel til å snakke nedsettende om hverandre. I mine samtaler og intervjuer med dem har dette kommet frem i kommentarer som:

Familie B er ikke ordentlige kristne. Dom er døpt i Filadelfia, men de er syndige. Du vet, dom bruker masse narkotika og sånn.

Det kan virke som om de særlig rakker ned på andre Rom når det gjelder overholdelse av regler som har med den kristne forståelsen av hva som er syndig å gjøre. Jeg har ikke opplevd at de rakker ned på hverandres overtredelse av Rom-regler, som for eksempel at en kvinne fra familie B er *mahrimé* fordi hun ikke har fulgt Roms regler om en kvinnes ærbarhet.

Medlemmene i KO kan være et eksempel på et slikt samhold som Barth skriver om. Mine funn tyder på at de stort sett er enige om hva som er riktig oppførsel i henhold til både tradisjonelle Rom-regler så vel som kristne regler. For eksempel deler kvinnene en kleskode

¹¹⁶Se Sutherland, *Gypsies, the Hidden Americans*; Okely, *The Travellers-gypsies*; Lidén Å vokse opp som sigøyrer i Norge; Stewart, *The Time of the Gypsies*, eller Engebrigtsen, *Exploring Gypsiness. Power, exchange and Interdependence in a Transylvanian Village*.

¹¹⁷Sutherland, *Gypsies, the Hidden Americans*, 255.

¹¹⁸Acton, "The Gypsy Evangelical Church" i *The Ecumenical Review* 3.

¹¹⁹Barth, *Ethnic Groups and Boundaries*, 19.

som de oppfatter som ærbar, og i sosiale settinger har de nokså like oppfatninger om at det er greit å drikke alkohol og røyke sigaretter. Til tross for dette oppstår det konflikter også blant KO's medlemmer. Konflikten som har vært gjeldende i løpet av mitt feltarbeid har gått på kryss av familiemedlemmer. Det er ikke én bestemt familie som har vært i konflikt med en annen familie, men konflikten har foregått mellom grupper uavhengig av familietilhørighet. Dette har, som jeg har vært inne på, ført til at det i perioder har vært opphold i møtene i KO, og det har skapt splittelse i menigheten deres. Jeg vil komme nærmere inn på denne konflikten i kapittel syv i forbindelse med konseptet om ”å leve i nåden”.

Ulike oppfatninger om moral kan bety at samværet mellom ulike grupper begrenser seg til arenaer hvor det foreligger samforståelse og gjensidige interesser.¹²⁰ I denne oppgaven er en slik form for samspill relevant, fordi tilknytning til pinsebevegelsen kan skape en felles plattform basert på et kristent etos. Det kristne etoset er ikke basert på etnisk tilhørighet. Den kan dermed skape en situasjon hvor Rom og *gadjé* spiller det samme spillet, noe som kan forandre Roms posisjon ovenfor representanter fra storsamfunnet. Jeg vil komme nærmere inn på dette temaet i det neste kapittelet.

For mange kan det virke paradoksalt at moral er et viktig anliggende for Rom, fordi de ofte fremstilles som regelbrytere og anarkister som ikke har egne kollektive leveregler. I Norge kan mediene være med på å skape et slikt bilde, ved at de utelukkende skriver om den norske Rom-gruppen når de har vært på kant med loven. I mytene har sigøynere blitt fremstilt som tjuver og banditter. For eksempel finnes det et sagn som forteller at de er dømt til å reise rundt uten noe fast tilholdssted, som en straff for at de stjal en av naglene som Jesus skulle korsfestes med.¹²¹ Jeg vil hevde at nettopp det faktum at de bryter med majoritetens normer, er et uttrykk for at de er opptatt av leveregler. Mitt feltarbeid viser at de er svært opptatt av disse reglene, for de diskuterer reglene kontinuerlig og er opptatt av å leve etter dem. De felles reglene utgjør en sentral del av deres oppfattelse av hva det er å være Rom. Det kan virke som om moralsystemet fungerer som et sosialt lim ved at det ivaretar gruppens væremåte, sosiale organisering, og dens måte å forholde seg til majoriteten på. De har altså mange regler, men flere av disse reglene skiller seg fra dem som *gadjé* følger.

¹²⁰ Barth, *Ethnic Groups and Boundaries*, 15.

¹²¹ Sutherland, 73.

Barth peker på at moral blir viktig for grupper hvis kulturelle integritet er truet.¹²² Hos Rom forsterkes dette ved at de ikke har et eget land, og heller ikke egne institusjoner som representerer dem i Norge. Det innebærer at de kontinuerlig møter krav om å innrette seg etter *gadjés* regler. For dem kan det å innrette seg bety å gi slipp på egen kultur, har dette kommet frem i uttalelser som:

Vi må jo tilpasse oss for å leve i det norske samfunnet. Men bare litt, for hvis vi gjør det for mye, da slutter vi å være Rom. Jeg vil aldri slutte å være Rom!

Eksempler på at egne moralregler har stor betydning hos etniske grupper hvis kulturelle integritet er truet, kan man blant annet finne hos jødene, som også har en lang historie uten et eget land. I tillegg til å være en etnisk gruppe har jødene hatt sin egen religion, som har vært essensiell for deres etniske identitet. Det er mye som tyder på at også Rom er i ferd med å knytte sin identitet opp mot religion. Dette vil jeg komme nærmere inn på i kapittel 6.

Videre kan det virke som om det å bryte regler som gjelder for god oppførsel i storsamfunnet, og å følge praksis som er i motsetning til verdier i storsamfunnet, skaper en egen arena hvor de kan leve som Rom. Gjennom å leve i utkanten av storsamfunnets normative system, bevares deres etniske og kulturelle integritet. Det virker som om dette er et prinsipp som gjelder for flere sigøynegrupper enn den norske Romgruppen.¹²³ I tillegg er det sannsynligvis viktig for dem å bevare en følelse av verdighet, som genereres ved at de følger egne spilleregler på egen arena. Ved å avvise sider av det norske samfunnet, men å holde seg til en Rom-væremåte, er det deres egne verdier og virkelighetsoppfatninger som er de regjerende. Dette kan være en måte å unngå å bli ”underdogs”.

Motviljen mot å underkaste seg storsamfunnets kontroll må også ses i sammenheng med gruppens opplevelser av stereotypisering, ekskludering og undertrykkelse fra storsamfunnet.¹²⁴ Til tross for at de er norske statsborgere, må de, som Engebrigtsen og Lidén også peker på, forstås som en transnasjonal minoritet.¹²⁵ Dette vil si at de deler oppfatninger om hva som er riktig levemåte med andre Rom i en rekke land. Moralsystemet blir således viktig fordi de er en statsløs gruppe, hvor leveregler kan fungere som lim i sosial

¹²² Barth, *Ethnic Groups and Boundaries*, 31.

¹²³ Se blant annet Stewart, *The Time of the Gypsies*, Weyrauch (red.), *Gypsy Law*; Engebrigtsen og Lidén, “Å finne sin plass som minoritet - rombefolkningen i Norge i dag”; Sutherland, *Gypsies, the Hidden Americans*.

¹²⁴ *ibid*

¹²⁵ Engebrigtsen og Lidén, *Norske rom- og deres historie*, 87.

organisering.¹²⁶ Fenomenet kan også være en del av det som Strand beskriver som en paneuropeisk pentekostal Rom-identitet.¹²⁷ Dette skal vi komme nærmere inn på i kapittel fem, men først vil jeg redegjøre for Roms menighet i Oslo.

¹²⁶ Barth, *Andres liv- og vårt eget*, 43.

¹²⁷ Strand, "Romanlar and Ethno-Religious Identity in Turkey: A Comparative Perspective, 102.

4 Khangeri Oslo

Roms menighet, Khangeri Oslo er bare en av mange pinsemenigheter i Norge så vel som i verden. Jeg vil derfor åpne dette kapittelet med å plassere Khangeri Oslo i kontekst.

Historisk oversikt over pinsebevegelsen

Pinsebevegelsen er den raskest voksende gruppen av kirker innenfor kristendommen i dag, og man regner med at det finnes om lag fem hundre millioner tilhengere verden over. Dette gjør pinsebevegelsen til retningen med flest tilhengere nest etter katolisismen.¹²⁸ Pinsebevegelsen springer ut fra baptismen, som er kristen retning hvor skriftlesing og voksendåp står sentralt. I pinsebevegelsen legger man særlig vekt på omvendelse og åndsdaap. Tungetale regnes som et uttrykk for at man har mottatt et personlig kall fra Gud, og markeres med en åndsdaap.

Åndsdaapen er hentet fra Det Nye Testamentet som taler om daap med ”hellig aand og ild”. Det er imidlertid flere menigheter hvor selve troen er det avgjørende kriteriet for å bli tatt opp som medlem. I den norske Filadelfiamenigheten er viljen til å tro et tilfredsstillende kriterium for å bli godtatt som medlem. Troen på andegaver som guddommelig helbredelse, og profetier, eller fremtidssyn, er også vanlig blant pinsevenner. Frelse regnes for å være en aktiv handling av Gud, hvor mennesket går fri fra syndefallet etter at Jesus ofret sitt liv for menneskene.¹²⁹ Pinsevenner baserer seg på at man oppnår frelse gjennom tro.

Pinsebevegelsen har opphav i en liten menighet i Azusa Street Los Angeles, USA, som ble stiftet av predikanten William James Seymour i 1901.¹³⁰ I den tidlige perioden var det i all hovedsak personer fra arbeiderklassen som tilsluttet seg bevegelsen,¹³¹ og det var vanlig at menigheter ble etablert på tvers av etnisitet, noe som var et nytt fenomen på denne tiden.

I 1906 ble pinseretningen introdusert i Norge av den norsk-britiske predikanten Thomas Ball Barratt. Barratt var opprinnelig metodistprest, men brøt med metodismen da han stiftet kjennskap med pinseteologien under et opphold i USA, hvor han var for å søke økonomisk

¹²⁸ Anderson, *An Introduction to Pentecostalism*, 1.

¹²⁹ Jeg vil komme tilbake til dette temaet i kapittel seks.

¹³⁰ I den senere tid har det blitt lagt frem teorier om at det fantes trossamfunn som kan kategoriseres som pinsemenigheter.

¹³¹ Pål Repstad ”Mellom karisma og kontor. Pinseledere i det moderne Norge” i Cora Alexa Døving og Berit Thorbjørnsrud (red.): *Religiøse ledere. Makt og avmakt i norske trossamfunn*, Oslo, Universitetsforlaget, 2012: 114.

støtte til å bygge en metodistmenighet i Norge. Barratt mislyktes i å samle inn penger, og i stedet for å opprette en ny metodistmenighet begynte han å forkynne pinseteologi rundt om i landet.¹³² Dette har gitt ham tilnavnet ”Europas pentekostale apostel”. I 1908 ble den første norske pinsemenigheten grunnlagt i Skien, den har i dag navnet Tabernaklet,¹³³ og i 1916 grunnla Barratt en menighet i Oslo som i dag bærer navnet Filadelfia.

Filadelfia er menigheten med størst oppslutning på landsbasis, og de siste tellingene fra 2009 viser et totalt medlemstall på 2.363 med 1.825 døpte, og 538 tilhørende barn.¹³⁴ I tillegg til dette, er det ifølge pastor Hegertun flere som deltar på møter uten å være medlemmer. Ved siden av Filadelfia finnes det en rekke andre menigheter, som for eksempel Betania, Salemkirken og Maran Ata. Pinsebevegelsen opererer ikke med egne tall på antall norske pinsevenner, men ifølge teologiprofessor Egede Bloch-Hoell finnes det om lag 41 000 pinsevenner i Norge, og ca 280 menigheter.¹³⁵ Pinsebevegelsene menighetsstruktur er basert på ønsket om å gå tilbake til urkirkens idealer, hvor den enkelte har en personlig opplevelse av det hellige, noe som sprang ut fra ideen om at den troende skulle ha en direkte kontakt med det guddommelige uten et religiøst overhode som mellomledd. I prinsippet forfekter den en sosial struktur med egalitære former, i motsetning til for eksempel katolisismen.

Khangeri Oslo

Rommenigheten har ikke et eget navn, og jeg har derfor, av praktiske årsaker, valgt å gi den et eget navn i denne oppgaven; Khangeri Oslo (KO). Khangeri er *romanés* for kirke, og brukes på samme måte som ordet menighet brukes på norsk.¹³⁶ Én gruppe innenfor den norske Rombefolkningen arrangerer egne møter i KO. Det er disse som er hovedinformanter i denne oppgaven, og i dette kapittelet vil vi komme nærmere inn på deres menighet. Det vil særlig legges vekt på deres posisjon i det norske pinsemiljøet.

Norske Roms tilhørighet til pinsebevegelsen i dag er sannsynligvis en konsekvens av en vekkelse som startet på 1950-tallet, da de første sigøynergruppene konverterte fra

¹³² Nils Bloch-Hoell, *Pinsebevegelsen* (Oslo: Universitetsforlaget, 1956), 139-145.

¹³³ Ingvild S. Gilhus og Lisbeth Mikaelsson, ”Kristendommen” i Ingvild S. Gilhus og Lisbeth Mikaelsson (red.), *Verdens levende religioner* (Oslo: Pax Forlag, 2007), 260-1.

¹³⁴ <http://filadelfiaoslo.kirkenorge.no/>, hentet 24.11.2011.

¹³⁵ <http://snl.no/pinsebevegelsen>, hentet 23.10.11.

¹³⁶ Internasjonalt finnes det flere Rom-menigheter som heter *Khangeri*, etterfulgt av byen hvor menigheten holder til.

katolisismen til pinsebevegelsen i Frankrike. Denne misjoneringen var starten på den internasjonale bevegelsen CMERI, som vi skal komme tilbake til i neste kapittel.

I etableringsfasen hadde ikke de nylig konverterte Rom i Norge egne religiøse ledere, og fikk derfor hjelp fra norske predikanter som var tilknyttet Filadelfia til å organisere møter og arrangere religiøse ritualer som dåp og nattverd.¹³⁷ Etter at de ble pinsevenner har de aldri hatt et eget lokale til rådighet, og de har derfor holdt sine møter på forskjellige steder som gamle Løren skole og noen brakker som var plassert på Hasle i Oslo. Etter hvert begynte de å leie lokaler av Filadelfia hvor de arrangerte egne møter uavhengig av de andre troende som var tilknyttet Filadelfia. Her har Rom inntil nylig brukt et lokale med inngang fra menighetens bakgård. I skrivende stund (april 2012) har ledelsen i Filadelfia bestemt at de ikke lenger kan bruke lokalet, grunnet uenigheter mellom ledelsen i Filadelfia og Rom-gruppen, og de arrangerer ikke lenger møter i Filadelfia. Disse uenighetene handler ifølge mine informanter i KO og pastor Hegertun om at KOs medlemmer parkerer bilene sine i Filadelfias bakgård på plasser hvor de ikke har lov til å parkere. I følge Hegertun har ledelsen i Filadelfia gjentatte ganger bedt KO om å slutte med dette, uten at det har gitt noen resultater. I tillegg til dette har Hegertun fortalt at han ser det som et såpass stort problem at flere Rom vier par før de er i gifteklar alder, at han og ledelsen ikke lenger kan godta at KO leier lokaler av Filadelfia. Hegertun har imidlertid presisert at Filadelfia er interesserte i å fortsette samarbeidet med Rom. I følge menighetsforstanderen i KO ønsker Rom å fortsette å bruke Filadelfias lokaler, men de hevder at de ikke får svar fra ledelsen i Filadelfia når de forsøker å ta kontakt med dem.

I Filadelfia har Rom-gruppen vært en del av det som stormenigheten kaller internasjonale menigheter, eller ”menigheter i menigheten”. Disse er denominasjoner som i all hovedsak er basert på nasjonal tilhørighet. Blant de mest etablerte er Shalon Eritrean Pentecostal Church og Filipino Christian Church.¹³⁸ De internasjonale menighetene er administrativt og finansielt uavhengige, og arrangerer egne møter, som regel på egne språk. Det finnes imidlertid unntak; jeg har snakket med en fra Filipino Christian Church, og i følge henne har filippinske pinsevenner ofte møter på engelsk. Grunnen til dette, sier hun, er at ikke-filippinere også skal kunne delta på møtene som Filipino Christian Church arrangerer. Filadelfia mottar økonomisk

¹³⁷ Blant annet misjonær Odd Børresen, som i sin tid jobbet mye i Afrika, men også var engasjert med integrering av innvandrere i Norge, spesielt sigøynere.

¹³⁸ <http://www.filadelfia.no/info/menigheter-i-menigheten/>, hentet 25.02.2012.

støtte fra den norske stat beregnet ut fra antall registrerte medlemmer, inkludert de internasjonale menighetene.

Rom i pinsebevegelsen

For å bli godkjent som medlem i KO må man i følge mine informanter gå gjennom et slags prøveår for å bevise at man er i stand til å leve etter Bibelens moralske levereregler.¹³⁹ Etter dette gjennomføres dåp i typisk pinsestil, hvor vedkommende er kledd i hvitt, og som en symbolsk renselse senkes ned i vann av pastoren. Dette er et ritual som for den troende bekrefter frelsen, og det symboliserer at den frelste forlater sitt tidligere liv til fordel for Jesus. Pinsevenner forstår dette som en helliggjørelse av den nye troende. Ved utførelse av dåp blant norske Rom er det vanlig at både ledelsen i Filadelfia og Roms egne religiøse ledere er tilstede.

Voksendåpen er et brudd med en tradisjon som har stått sterkt hos Rom; den katolske barnedåpen. Barnedåpen har gått over til å bli en markering hvor de nyfødte tas frem i religiøse sammenkomster, hvor de velsignes av menighetens ledere. Barn er som regel med i menigheten. Det er ikke et eget opplegg for dem, de sitter sammen de voksne, eller løper rundt i lokalet. Dette bør ses i sammenheng med Roms måte å være sammen på, hvor det ikke etableres egne barnearenaer, og der barna heller opptrer som unge voksne.¹⁴⁰ Barna mottar ikke natteverd, men jeg har flere ganger observert at de får lov til å forsyne seg etter at den seremonielle overrekkelsen til de voksne er ferdige.

I kapittel én så vi at det er knyttet usikkerhet til antallet Rom som bor i Norge, og den samme usikkerheten gjelder antallet som er medlemmer i Filadelfia. Jeg har ikke lyktes i å få eksakte tall fra Filadelfia, og mine informanter i KO har gitt meg ulike tall som spriker fra 200 til 400 medlemmer. En mulig årsak til denne diskrepansen er at man regner med de såkalte menighetstilhørige, som er barn som ennå ikke er døpt. Dette kan bety at det er flere tilstede på møtene, enn det som er registrert. Det er i og for seg ikke uvanlig at det er vanskelig å fastslå sikre medlemstall i pinsemenigheter.¹⁴¹ I løpet av mitt feltarbeid har jeg aldri registrert at det har vært flere enn 50 personer til stede i menigheten. Informantene forklarer gjerne det lave oppmøtet med pågående konflikter i gruppen, og mangel på et eget lokale. I følge pastor

¹³⁹ Det virker imidlertid ikke som om dette etterleves veldig strengt i praksis, for hos menighetens medlemmer er det lav terskel for blant annet å nyte alkohol. Jeg vil komme nærmere inn på dette temaet i kapittel 6.

¹⁴⁰ Lidén, *Å vokse opp som sigøyster i Norge*, 115.

¹⁴¹ Repstad "Mellom karisma og kontor. Pinseledere i det moderne Norge", 117.

Andreas Hegertun i Filadelfia er det noen norske Rom som deltar på møter i Filadelfias hovedmenighet, Storsalen. Disse møtene arrangeres av Filadelfias ledere, og foregår på norsk og i forsamlingen er det hovedvekt av norske deltagere.

Det er heller ikke alle norske Rom som er tilknyttet Filadelfia. Noen er medlemmer av andre pinsemenigheter som Salemkirken, og andre har tidligere vært medlemmer av Maran Ata, som er en pinsemenighet hvor helbredelse står i fokus.¹⁴² I tillegg til dette er det sannsynligvis noen som regner seg som pinsevenn uten å være aktiv i en menighet, samt andre igjen som ikke er pinsevenner.

Et typisk møte

Et typisk møte i KO starter med at et par av de unge guttene installerer en PC tilknyttet høyttalere som på kraftig volum spiller evangelisk musikk på *romanés* gjennom hele møtet. I all hovedsak består møtene av sang og prekener, hvorpå predikantene og pastoren taler etter tur. Stort sett er det unge kvinner som står for sangen, og det er gjerne de samme sangene som blir sunget hver gang, og den samme sangen kan gjerne bli sunget flere ganger i løpet av et møte. Pastoren eller predikantene leser flere utdrag fra Bibelen, og alt foregår på *romanés*, med unntak av noen bibelopplesning er på norsk. Disse opplesningene oversettes direkte til *romanés*.

Møtene er forholdsvis formelle og rolige. Det er få ekstatiske utbrudd, og tungetale er heller ikke vanlig. Forsamlingen sitter som regel og hører på i stillhet. Men om man sammenligner med norske Filadelfia, er stemningen i KO mindre formell. Jeg har også observert nigerianske pinsemenigheter. Her går medlemmene ofte i ekstase, de kommer med profetier om manifestering av djevelen gjennom slanger og liknende historier. Jeg har også vært tilstede på et pinsemøte med romanifolk. Her var det også mer tungetale og vitnesbyrd enn det jeg har observert i KO, og de endte gjerne med at vedkommende brøt ut i gråt. Sammenlignet med disse vil jeg beskrive medlemmene i KO som tilbakeholdne. Da jeg diskuterte denne forskjellen med romani som deltok på møtet, begrunnet de dette med at Roms menighet består av nære familiemedlemmer, og at det kan føles rart å komme med vitnesbyrd ovenfor personer som kjenner hverandre svært godt.

¹⁴² Repstad "Mellom karisma og kontor. Pinseledere i det moderne Norge", 111.

Jeg har imidlertid observert at stemningen på møter i KO hvor det er færre til stede er mer personlig og intim.¹⁴³ En gang hvor det kun var fire voksne og et barn til stede på et møte, stod samtlige i en liten ring og holdt hverandre i hendene med lukkede øyne. Flere av dem talte i tunger mens predikanten gikk i forbønn for de andre og utførte håndspåleggelse.

Rom og de internasjonale menighetene i Filadelfia

I mine intervjuer med pastor Hegertun har han vektlagt at Filadelfia er en viktig integreringsarena for innvandrere som kommer til Norge, og denne integreringsprosessen er i følge ham en viktig målsetning for menigheten. Hans erfaring er at her finner nye innvandrere seg til rette med andre fra sitt opprinnelsesland, samtidig som de gradvis tilpasser seg det norske samfunnet. Denne integreringen er noe Filadelfia jobber aktivt med, gjennom tiltak som å oppfordre foreldre i de internasjonale menighetene til å ta med barna sine på søndagsskole i stormenigheten. Hegertun har erfart at dette er noe de internasjonale menighetene generelt stiller seg positive til, men at tilfellet med Rom er annerledes.

Når det kommer til Rom, ser vi at disse er mye mindre interesserte i å ta del i menigheten, slik som andre grupper.

Dette kan være et uttrykk for Rom sitt ønske om å segregere seg som etnisk gruppe. Det er imidlertid et viktig poeng at de fleste Rom er født i Norge, og det blir derfor ikke riktig å bruke betegnelsen ”innvandrere” om dem. På den ene siden ønsker de ikke å identifisere seg som nordmenn. Men på den andre siden kategoriserer de seg som nordmenn versus andre sigøynere i Norge. Et eksempel på dette finner man i et intervju i Aftenposten, hvor en av medlemmene i KO markerer avstand til ”sigøynerdronningen” Raya, som er bosatt i Norge og født i Russland, og som er kjent for å arrangere sigøynersfestivalen Agori. Han forklarer at forskjellen mellom henne og norske Rom er at hun tilhører en annen gruppe enn han selv, som er født på Riksen¹⁴⁴ og oppvokst i Norge.¹⁴⁵ I samvær med Rom fra andre land har jeg observert at de fremhever at de er *norske* Rom. Dette vil jeg komme nærmere inn på i neste kapittel som tar for seg det internasjonale Rom-miljøet.

DAWN, som står for *Discipling a Whole Nation*, er en tverrkristen bevegelse som har gjort dokumentasjonsarbeid av norske kristne menigheter. Her skiller DAWN mellom fire ulike

¹⁴³ Antall personer som kommer på møtene varierer fra gang til gang.

¹⁴⁴ ”Riksen” er slang for Rikshospitalet.

¹⁴⁵ <http://www.aftenposten.no/nyheter/iriks/article712473.ece>, hentet 09.03.2012.

måter etniske fellesskap organiserer sine menigheter på: Egne og uavhengige menigheter, selvstendige menigheter innenfor et etablert kirkesamfunn, egne fellesskap innenfor *rammen* av en etablert menighet eller full integrasjon.¹⁴⁶ Hvor skal man plassere KO i en slik inndeling? Jeg vil hevde at de i dag befinner seg et sted mellom de to førstnevnte kategoriene, men at de til tider har fungert som en selvstendig menighet innenfor Filadelfia, selv om de i skrivende stund ikke lenger er innenfor. Det er imidlertid ikke noe som tilsier at de er totalt utestengt, da ledelsen i Filadelfia er interessert i å fortsette samarbeidet med KO, og KO's menighetsforstander ønsker å holde en kontakt med Filadelfia for å komme til en enighet.

Eget lokale

I pinsebevegelsen er det ikke uvanlig at menigheter splittes opp og at nye etableres, som en følge av at det foreligger ulike meninger om hvordan menigheten skal være. Dette har sannsynligvis bidratt til bevegelsens vekst.¹⁴⁷ Den første pinsemenigheten som ble etablert, Seymours forsamling i Azusa Street, er et eksempel på dette, for etableringen av denne var grunnet i et sterkt ønske om å selv bestemme over eget forhold til religionsutøvelse.¹⁴⁸

Mitt feltarbeid har registrert en generell misnøye hos gruppens medlemmer over at de ikke mottar økonomisk støtte fra norske myndigheter til å opprette et eget menighetslokale. I FNs rammekonvensjon for Nasjonale Minoriteter står det at staten skal sørge for at minoritetene får hjelp til å opprette en religiøs institusjon:

Article 5

The Parties undertake to promote the conditions necessary for persons belonging to national minorities to maintain and develop their culture, and to preserve the essential elements of their identity, namely their religion, language, traditions and cultural heritage.¹⁴⁹

Flere av informantene har fortalt meg at de ønsker å ha et eget sted som bare er for Rom til å arrangere religiøse møter og ha bibelundervisning. To av menighetens tidligere pastorer, Julian og Carlos, er ledere for en Romforening, og de arbeider med å skape et slikt senter. I tillegg til å være i dialog med forskjellige politikere, har det pågått et samarbeid mellom dem

¹⁴⁶ Repstad, "Mellom karisma og kontor. Pinseledere i det moderne Norge", 116.

¹⁴⁷ *Ibid*, 111.

¹⁴⁸ Anderson, *An introduction to Pentecostalism*, 39-40.

¹⁴⁹ <http://www.regjeringen.no/nb/dep/ud/dok/regpubl/stprp/19971998/stprp-nr-80-1997-98-/9.html?id=202022>, hentet 10.04.2012.

og et arkitektkollektiv som i løpet av et kulturarrangement vil opprette en symbolsk ”Romambassade” i Oslo. Målet er å sette fokus på at Romsamfunnet mangler et samlingssted.¹⁵⁰ Så langt er det lite som tyder på at de får etablert et eget lokale til menigheten sin. Hva som skaper hindringer for dette er usikkert. Julian begrunner problemet i at myndighetene sier at hele gruppen må samarbeide om et slikt prosjekt, men ”familie B ødelegger alt”. Han mener altså at konflikten mellom familiene er en sentral årsak til at de ikke får økonomisk støtte fra politikerne til å kjøpe eller leie et eget lokale.

Samarbeidet med romanifolket

Tidligere hadde Rom møter i menigheten sammen med romani-folket. Dette samarbeidet var sannsynligvis basert på visse kulturelle fellestrekk, som omreisende handelsvirksomhet og en sterk tilknytning til musikk. De har språklige likheter med røtter i indiske språk. Romani, romanifolkets språk, er sterkt preget av norsk, og derfor må romani som deltar på Roms møter få prekenene oversatt.¹⁵¹ I tillegg til kulturelle likhetstrekk står gruppene i en nokså lik posisjon overfor storsamfunnet. Denne er basert på opplevelser av myndighetenes forsøk på fornorskning, noe som sannsynligvis har skapt en felles skepsis til majoritetssamfunnet.¹⁵² Menighetssamarbeidet kan ha vært uttrykk for en følelse av samhørighet, basert på et ønske om å differensiere seg fra storsamfunnet ved å bygge en slags allianse mot en ”felles fiende”.

I dag har de møter hver for seg, og i følge Rom er årsakene til dette ikke grunnet i teologiske uenigheter, men i at Romgruppen selv ønsker å bestemme i menigheten. Julian uttrykte det slik:

Før var vi sammen med dom, hva heter dom, altså disse taterne. Men nå er vi ikke det lenger, fordi du vet vi rom, vi er litt sånn, vi liker å bestemme selv, og vi ville ikke lenger at taterne skulle bestemme møtene våre. Og i dag er alt Rom. Pastorene er Rom, møtene og bibelen er på romanes, alt er Rom, Rom, Rom!

Jeg har spurt flere av informantene mine om dette, og de har alle kommet med det samme svaret som Julian. Dette utsagnet kan være et uttrykk for hvor viktig det er for Rom å være

¹⁵⁰ <http://www.arkitektnytt.no/romambassade-pa-tullinlokka?t=Romambassade+p%EF%BF%BD+Tullinl%EF%BF%BDkka>, hentet 10.04.2012.

¹⁵¹ *Romani* er romani-folket sitt språk, dette kan virke noe forvirrende da dette er den engelske betegnelsen for *romanés*. På norsk har man valgt å kalle Roms språk *romanés* for å skille det fra *romani*.

¹⁵² Assimileringsprosjektene fikk større gjennomslagskraft hos romanifolket, enn det de fikk hos Rom, i form av tvangssterilisering, arbeidskolonier etc.

aktører på egen arena. Mine informanter fra romanigruppen forklarer bruddet med språklige forskjeller; siden alt hos Rom foregår på *romanés* er det vanskelig å ha møter sammen. Det er sannsynlig at Rom til en viss grad følte seg fremmedgjorte fra religionen da de hadde menighetsmøter med romanifolket, siden disse foregikk på norsk.

Nei, altså Sinti er vel det samme dem sier i Norge; tater. Og tater lever også samme som Rom, og de har mye samme tradisjonelt liv, at de reiser rundt i Norge. Mens Rom reiser mer ut i verden kan du si, i Europa. Og Sinti snakker ikke flytende Romanes, dem har sitt eget språk, Også siden dem har vært så mye i Skandinavia, og ikke vært så mye blant Rom, så har dem mistet mye av språket. Så Sinti snakker ikke mye Romanes. Og Rom kan snakke Romanes nesten rundt omkring i hele verden. Hvis jeg reiser i Amerika, i Kina, hvor som helst hvor det er Rom- jeg kan snakke Romanes, og vi forstår hverandre. Men dessverre, siden Sinti har vært mye vekk fra Rom så har dem tapt mye av sitt språk. Og kultur også.

Sitatet over viser hvor viktig *romanés* er for Rom's identitetsfølelse, og hvordan de differensierer seg fra sinti og tatere¹⁵³ fordi disse gruppene "ikke har klart å bevare" sin kulturelle særegenhet på samme måte som Rom oppfatter at de selv har gjort. En annen informant har forklart at de ikke kunne fortsette å ha møter sammen med andre enn Rom, fordi dette innebar at møtene foregikk på norsk. Da var det flere i Romgruppen som ikke skjønnte hva som ble sagt, fordi de ikke kan norsk.¹⁵⁴

Jeg vil hevde at forsøk på fornorskning, og Romgruppens sårbare posisjon må forstås som viktige grunner til at gruppen i dag har et sterkt behov for å legge føringer for egen menighet. Min studie viser at det er viktig for dem at menigheten er et sted hvor de kan oppføre seg på "Rom-måten", og at de vil være religiøse på *romanés*. Men hva vil dette egentlig si? De kan utdanne egne pastorer, noe som betyr at det ikke trenger utenforstående som kontaktledd til det guddommelige. De kan synge og preke på sitt eget språk, noe som skaper en mer personlig religiøsitet enn om de skulle brukt et språk som ikke er deres. De kan tolke Bibelen ut fra egne forståelsesrammer, hvor de kan settes i forbindelse med tradisjonelle regler som Rom følger. De kan arrangere mellommenneskelige relasjoner slik de anser det for riktig, som for eksempel å etablere sosiale skiller mellom kjønn. Utover i oppgaven vil jeg behandle disse elementene nærmere. I dette kapittelet vil fokuset være på språk og musikk.

¹⁵³ *Sinti* og *tatere* er betegnelser som er blitt brukt, og fortsatt brukes om romani-folket.

¹⁵⁴ Det er flere Rom som har kommet til Norge i voksen alder gjennom ekteskap, og som derfor har lite kjennskap til det norske språk.

Språk

Språk er grunnleggende for mennesket fordi det reflekterer dets verdensbilde og oppfattelse av virkeligheten. Det er derfor viktig for mennesker å ha friheten til å uttrykke seg på eget språk. Parallelt med at pinsebevegelsen er åpen for lokale skikker, er den preget av et stort språklig mangfold. I tillegg til aksepten for lokale språk, har pinsemisjonærer brukt dette aktivt i arbeidet med å rekruttere nye medlemmer. Oversettelse av Bibelen har vært et viktig virkemiddel. Vestlige misjonærer som har arbeidet med å kristne urbefolkningsgrupper i Latin-Amerika, har lært seg lokalspråkene for å kunne oversette Bibelen til urbefolkningen. Her har prosessen kommet utenfra, noe som er motsatt av tilfellet hos Rom, hvor oversettelsen av Bibelen er blitt gjort i regi av gruppen selv. Dette er sammenfallende med at Roms misjonering er basert på eget initiativ. *Romanés* er etter hvert blitt godt etablert som liturgisk språk. At prosessen med å inkorporere kristendommen i egen kultur i stor grad har kommet innenfra, vitner om betydningen av selvbestemmelse og autonomi.

Vi har nå sett hvordan ønsket om bestemme over egne møter kan ha vært en viktig årsak til bruddet med romanifolket. For å få en dypere forståelse for viktigheten av en slik selvbestemmelse, er det nødvendig å se på hvilke elementer som blir vesentlige i menighetssammenheng. Jeg vil se på dette med utgangspunkt i at språk og musikk hos Rom er sentrale uttrykksformer for religiøs hengivenhet. Språket har en sentral funksjon ved at det skiller Rom fra andre grupper. Jeg vil derfor se nærmere på hvilken rolle *romanés* har i menigheten. Videre vil jeg ta for meg musikken som brukes i det Roms pinsemiljø, og se på hva denne betyr for medlemmene i menigheten.

Forskning peker på at det å bruke *romanés* har vært en viktig forutsetning for å bevare identiteten som Rom, og denne antakelsen bekreftes av mine data. Muligheten til å kommunisere på et språk som majoriteten ikke forstår har også vært en viktig strategi for å beskytte seg i situasjoner hvor de har vært truet som etnisk gruppe. Eksempler på dette finnes i historiene til Josef og Karoli fra andre verdenskrig. Her illustreres betydningen av *romanés* fra perioden da de oppholdt seg i Belgia under 2. verdenskrig. I en situasjon hvor en politibetjent ba dem ringe til en annen Rom snakket de kun fransk til hverandre på telefonen, og ikke *romanés*. Josef forklarer at dette var en strategi å fortelle hverandre at det var fare på ferde:

- Dette er Frans Josef. Snakk bare fransk. Tyskerne er ute etter sigøynerne som tok rasjoneringskortene. Gjem dere i kjelleren til de er dratt igjen.

Etter dette dro tyskerne til Jean's *café*, men der var det naturligvis ingen Gourgon. Jeg lo for meg selv. At jeg bare snakket fransk, og ba Gourgon gjøre det samme, var advarsel nok.¹⁵⁵

Dette eksempelet viser i hvor stor grad deres identitet og måte og forholde seg til hverandre på er knyttet til språket, for det er et tydelig signal om at noe er galt dersom de ikke snakker til hverandre på eget språk.

Religionshistoriker Mikael Rothstein skriver at menneskers virkelighetsoppfatning er basert på deres morsmål, og det er slik deres meningssystemer forklares. Rothstein tar opp språket som en forutsetning for menneskers sosiale fellesskap. Han peker på at evnen til å produsere religion er uløselig sammenknyttet med evnen til å danne abstraksjoner gjennom tanke og tale.¹⁵⁶ Situasjonen med Rom er på ingen måte et unntak, og gjennom å bruke sitt eget språk på religiøse møter, skapes en sterkere identitetsfølelse med menigheten. I tillegg til dette kan språket styrke gruppefølelsen ved at de har et eget språk som ingen andre skjønner. Dessuten er det ord på *romanés* som beskriver deres oppfatninger av verdier som ikke lar seg overføre til norsk, noe jeg vil komme nærmere inn på i kapittel fem. *Romanés* blir således en faktor som gjør at gruppen distanserer seg fra det norske pinsemiljøet, og velger å bevege seg inn i Roms transnasjonale nettverk, hvor *romanés* er hovedspråket. Medlemmene i KO har dessuten fortalt meg at man på *romanés* ønsker å dekke over upassende ting. De har for eksempel beskrevet at de ikke synes det passer seg å snakke høyt om seksualitet, og derfor vil de ikke delta på de norske pinsemøtene:

De norske snakker litt sånn direkte, vi synes det er litt stygg måte å snakke på, så vi kan ikke være med på de norske møtene. Hvertfall ikke når det skal være barn til stede.

Som forsker har jeg sett eksempler på dette ved at medlemmene i KO for eksempel ikke sier at de skal på toalettet, men at de skal vaske hendene sine.

I sine studier av etnisk identitet og religion blant indianergrupper i USA peker sosialantropologen Eli Steven Suzukovich II på viktigheten av at etniske minoriteter får ta egne valg. Hun skriver at trosaspektet ,når grupper selv bestemmer hva slags forandringer

¹⁵⁵ Skogaas og Lilleholt, *En for hverandre. Sigøynerne Milos Karoli og Frans Josef forteller*, 67.

¹⁵⁶ Mikael Rothstein, "Religionshistorie- en meget kort præsentation" i Sigurd Hjelde og Otto Krogseth (red.): *Religion- et vestlig fenomen? Om bruk og betydning av religionsbegrepet* (Oslo: Gyldendal, 2007), 18.

som skal skje, og hvordan disse skal skje, får en større legitimeringskraft, og dessuten en bedre evne til å inkorporeres i gruppemedlemmenes bevissthet. Slik kan gruppen ha kontroll over seg selv ved å velge hva den vil tilføre, og ikke.¹⁵⁷ Til tross for at det er store forskjeller mellom urbefolkninger i USA og norske Rom, er det mye som tyder på at de deler behovet for denne typen autonomi innen sine respektive storsamfunn.

Musikk

Sigøyneres bricoleuroppførsel er tydelig i deres musikalske tradisjoner. Et eksempel på dette er flamenco, en sjanger som inneholder ulike elementer som sammensatt av sigøynernes reiseruter. I tillegg til å være en fusjon mellom arabisk og spansk folkemusikk, har flamenco likheter med indisk folkemusikk - og i dag utvikles sjangeren videre gjennom for eksempel påvirkning av latinamerikansk kultur hos sigøyrergrupper som bor i Latin-Amerika.¹⁵⁸

Ettersom norske Rom ikke har tilknytning til spansk kultur, har de heller ingen tilknytning til flamenco. Deres forhold til musikk er særlig preget av opphold i Romania, og mine informanter har forklart at den tradisjonelle dansen deres kalles *romani*, som også inneholder elementer fra indisk folkedans. På *romanés* kalles musikken *romane gila*, som kan oversettes med Romsang. I dag er dette i all hovedsak kristen musikk. Er den evangeliske Rom-musikken et brudd med deres musikalske tradisjoner? Det vil være nødvendig med ytterligere forskning for å kunne si noe sikkert om dette. Her holder det å merke seg at aktiviteten i pinsebevegelsen har *tilført* Rom en ny musikktradisjon som de har tatt til seg, og satt eget preg på. Den evangeliske musikken på *romanés* kan være en videreføring av bricoleur-stilen.

Musikk er en viktig uttrykksform i flere religiøse tradisjoner. Helt siden pinsebevegelsens etableringsfase i Azusa Street, har musikk vært en sentral del av pinsemenigheter over hele verden, og er det fortsatt i dag. I en pinsemenighet er tilbedelsesformen gjerne preget av spontanitet og av at de troende søker en direkte erfaring med det hellige, og musikken kan være en måte å oppnå dette på. Musikken er ikke bare et uttrykk for religiøs tilbedelse, men reflekterer også det lokale og det tradisjonelle fra de troendes kulturer. Flere av mine informanter omtaler musikken som den viktigste karakteristikken av sin menighet. Da jeg

¹⁵⁷ Eli Steven Suzukovich *The Seen and Unseen: Religion and Identity in the Chicago American Indian Community* (Doctorate of Philosophy in Anthropology, University of Montana Missoula MT, 2011), 12.

¹⁵⁸ Bernard Leblón, *The Gypsies and Flamenco* (Hatfield: University of Hertfordshire Press, 1994), xiii.

spurte en av de tidligere pastorene om hva som var det særegne med Roms menighet, svarte han at det måtte være musikken:

Det som er spesielt med Rom sin kristendom er musikken, den er altså bare helt fantastisk. Til og med folk som kommer utenfra og hører den, de blir helt overrasket over hvor fin den er, og de sier at de føler seg veldig velsignet.

Etter intervjuet spilte han evangelisk musikk på *romanés* fremført av Rikardo Kwiek, en svært populær Rompastor og sanger. Før jeg gikk, ga han meg en CD med den populære artisten. Dette er et uttrykk for stolthet over musikken, og et ønske om å dele denne med utenforstående.

I KO er møtene dominert av musikk fra begynnelse til slutt, og denne musikken er den samme som brukes i Roms menigheter i andre land. Det brukes også mye musikk på andre tilstelninger som bibelundervisning, hvor religiøs tilbedelse ikke er hovedfokus. Også når de samles for å delta på bibelundervisning eller planlegging, bruker Rom mye tid på å synge, og musikken vil som regel stå på i bakgrunnen gjennom møtene.

Barbara Rosa Lange har gjort studier av en sigøynergruppe i Ungarn som kaller seg *romungre* og deres pinsemenighet. Lange hevder at *romungre* bruker musikken både som en måte å tilpasse seg det ungarske samfunnet på, og som en måte å bevare sin kulturelle integritet.¹⁵⁹ Jeg vil hevde at et slikt forhold til pentekostal musikk er noe *romungre* og Rom i Norge deler. Det kan virke som om begge gruppene sjonglerer mellom tilpasning og bevaring; musikken har røtter i evangelisk musikk i USA, og de har gjort om denne ved å tilføre den et eget preg. Når det gjelder Rom, vil dette si at den fremføres på *romanés*, musikken er skapt av Rom, den fremføres av Rom for Rom.

Leder for Centre for Pentecostal and Charismatic Studies ved Bangor University i Wales; dr. William Kay peker på at det kan være et problem å klassifisere og definere de nye karismatiske kirkesamfunnene som stadig etableres.¹⁶⁰ Han foreslår at en mulig metode kan være å se på menighetenes ulike musikktyper som kjennetegn. Dette viser hvor sterk sammenhengen mellom karismatisk kristendom og musikk er. Musikken er en viktig uttrykksform som er med på å styrke både Roms forbindelse med egen gruppe og deres posisjon i storsamfunnet.

¹⁵⁹ Lange, *Holy Brotherhood: Romani Music in a Hungarian Pentecostal Church*, 165-171.

¹⁶⁰ William Kay, *Pentecostalism, A very short Introduction*(Oxford: Oxford University Press, 2011), 116.

Det er mye som kan tyde på at musikken har samme funksjon som språket. Den er med på å definere det særegne ved sigøynerkristendom. På samme måte som språket er musikken med på å avgrense Roms menighet fra andre menigheter, særlig siden språket gjennomsyrrer musikken i og med at sangene fremføres på *romanés*.

Den overordnede identiteten som Rom

Norske Rom betegner seg selv som sigøynere, ikke nordmenn, noe som kan bety at den etniske identiteten er overordnet nasjonal tilhørighet. Mine erfaringer med Rom er at de ofte snakker om seg selv og det norske storsamfunnet i en salgs vi/dem-dikotomi. Jeg har aldri opplevd at de veksler mellom identiteter som norsk og Rom. Identiteten som *norske* sigøynere vil imidlertid gjøre seg gjeldende i møtet med sigøynere fra andre land når de reiser ut av Norge, eller på internett.¹⁶¹ Alt tyder allikevel på at identiteten som Rom, og samholdet som vokser frem av denne felles identiteten, er det overstyrende. Den norske Romgruppen har ikke gått bort fra sin identitet som Rom, og samfunnet rundt dem betegner dem ved deres etniske tilhørighet. Et eksempel på dette ser man når det har oppstått hendelser blant Rom, hvorpå media gjerne beskriver dette med uttrykk som ”et oppgjør i Rom-miljøet”, eller vedkommende ”utgjør en del av Rom-miljøet”.¹⁶²

Elin Strand har forsket på muslimske *Romanlar*-sigøynere i Tyrkia, og hennes studier viser at identiteten til *Romanlar*-gruppen er bygget på en etno-religiøs tilhørighet som tyrkiske muslimer.¹⁶³ De velger altså ikke å fremheve at de er sigøynere. Det er interessant å sammenligne det tyrkiske tilfellet med norske Rom, hvor tendensen synes å være stikk motsatt; Pastor Hegertun opplever at KO ikke ønsker å ta del i aktiviteten som stormenigheten Filadelfia arrangerer, og KO-lederne betegner samarbeidet med Filadelfia som ”dårlig”. Da jeg spurte Carlos om hvordan han ville beskrevet samarbeidet med Filadelfia svarte han: ”Filadelfia lover oss ditten og datten, men når det kommer til stykket ser vi ingenting.”

Mine data viser at Rom i KO føler en sterkere tilknytning til det internasjonale Rom-nettverket enn til sin norske tilknytning som nasjonal minoritet i det norske pinsemiljøet. Denne tilknytningen forankres gjennom deres engasjement i CMERI. Men jeg vil påpeke at

¹⁶¹ Webetnografi har vært en viktig del av feltarbeidet, mer om dette i neste kapittel.

¹⁶² <http://www.aftenposten.no/nyheter/iriks/Tiltalt-for-vold-skadeverk-og-hensynslos-kjoring-etter-rom-oppgjor-5356247.html#.TxKY0RyRPiA>, hentet 10.04.2012.

¹⁶³ Strand, ”*Romanlar* and Ethno-religious Identity in Turkey: A Comparative Perspective, 102-3.

de er pragmatikere. Det finnes Rom som ikke er knyttet til KO og det religiøse lederskapet de representerer, og disse søker mot det norske pinsemiljøet. Jeg vil komme nærmere inn på dette i kapittel sju, men først er det nødvendig å redegjøre for Roms internasjonale pinsenettverk.

5 Transnasjonalt samhold

I det forrige kapitlet så vi på Roms posisjon i den norske pinsebevegelsen. I dette kapitlet skal vi se nærmere på deres tilknytning til Rom i den internasjonale misjonsbevegelsen CMERI. Jeg vil startet med å redegjøre for bevegelsens historiske bakgrunn, dens nåværende aktiviteter og organisasjonsstruktur. Deretter vil jeg se nærmere på hvordan denne artikulerer et transnasjonalt samvær av Rom, samt den norske Romgruppens posisjon i dette samværet.

C.M.E.R.I

Posto

Grande invitation pour tous

Mission séminaire étude biblique jeune et prière pour un moment inoubliable du 15 au 17 novembre 2011.

Responsable et organisateur : MIRCO PREDICATEUR de Lille .

Tél : 00 33 6 76 70 45 31 - 00 33 6 37 44 78 44 Viber : 06 37 44 78 44

Responsable

Moise prédicateur **ROBO prédicateur**

Popoye prédicateur **Moise prédicateur**

Luco aide pour la décoration

Adresse : 98 rue du Maréchal Foch 67730 Chatenois Gîte d'étape C.C.A
100 EUROS POUR 3 JOURS .



Centre Missionaire Evangelique Rom Internacional

CMERI er i all hovedsak en paraplyorganisasjon for ulike Rom-menigheter som er spredt over store deler av verden, og er den første religiøse organisasjonen hvor det er Rom som er initiativtakere og ansvarlige for lederskapet. Det finnes andre evangeliske misjonsbevegelser for sigøynere, for eksempel Liv og Lys / *La vie et lumière*, men disse er ikke primært basert på etnisk tilhørighet. Siden Rom-menighetene er spredt over store geografiske og sosiokulturelle områder, foreligger det betydelige variasjoner mellom de ulike menighetene. Blant annet er det ulikheter i det etniske samværet; Paloma Gay y Blasco viser i sin bok ”*Gypsies in Madrid*” at spanske *gitanos* kommer sammen i en menighet hvor *pajo* ikke er en del av forsamlingen (*pajo* er de spanske sigøynernes betegnelse på ikke-sigøynere).¹⁶⁴ Barbara Rosa Lange derimot, skriver at ungarske *romungre* har et forholdsvis tett samarbeid med etnisk ungarene.¹⁶⁵

I kapittel 3 var vi inne på at sigøyrergrupper må studeres hver for seg, og dette gjelder også for menighetene de er med i.¹⁶⁶ CMERI er en organisasjon som arbeider for at det skal være lik struktur på alle menigheter som består av Rom. I dette kapittelet vil jeg se på hvordan bevegelsen fungerer som et knutepunkt som forener Rom på tvers av landegrenser gjennom musikk og felles organisering. Det vil fokuseres på hvordan dette påvirker den norske grenen av bevegelsen.

Historisk bakgrunn

CMERI har røtter i en sigøyrervekkelse som startet i Normandie, Frankrike i 1950. Her begynte den franske pastoren Clement le Cossec, også omtalt som ”sigøynernes apostel”, å misjonere blant *Mānuš*-sigøynere i Sør-Frankrike. Ordet *Mānuš* kommer fra sanskrit og betyr menneske, også på romanés.¹⁶⁷ *Mānuš*-gruppen skiller seg fra Rom blant annet ved at de ikke snakker *romanés*.¹⁶⁸ I sin bok *Mon aventure chez les tziganes* forteller le Cossec at omvendelsene startet med sigøyrerkvinnen Marie-Jeanne Duvil-Reinhardt og hennes sønn, Zino, som lå døende på sykehuset. Da legene fortalte moren at det ikke var noe håp for sønnen hennes, skal hun ha kontaktet en pinsepredikant, som kom og utførte håndspåleggelse

¹⁶⁴ Gay y Blasco, *Gypsies in Madrid*.

¹⁶⁵ Lange, *Holy Brotherhood, Romani Music in a Hungarian Pentecostal Church*.

¹⁶⁶ Jfr., kapittel én om ulikheter mellom sigøyrergrupper.

¹⁶⁷ På *romanés* betyr *Mānuš* menneske, og brukes som et ikke-etnisk begrep.

¹⁶⁸ *Mānuš* kommer fra Sanskrit og betyr menneske, et av flere navn på franske sigøynere.

på den syke Zino. Noen dager etter ble gutten angivelig frisk, noe som førte til at hun og resten av familien sluttet seg til pinsebevegelsen.¹⁶⁹

Det er klassisk at helbredelse står sentralt i historier om konvertering til pinsebevegelsen. Dette har også vært et tilbakevendende tema i mine samtaler med de kvinnelige informantene i KO. Dette er et interessant tema som kan fortelle mye om Roms forhold til det overnaturlige, men det er ikke dette aspektet ved religion som er tema for denne oppgaven.

Le Cossec arbeidet opprinnelig som predikant i menigheten Assembly of God, hvor han også forsøkte å integrere sigøynere.¹⁷⁰ Det var imidlertid vanskelig å få dette til, fordi de var så mange og dessuten ”lagde for mye støy”. Le Cossec forlot derfor stillingen sin for å hjelpe dem med å etablere egne menigheter. Den eldste sønnen til Duvil ble den første pastoren blant sigøyerne, og han startet i samarbeid med Le Cossec en mobil bibelskole som tok sikte på å utdanne sigøyer-pastorer.¹⁷¹

I 1954 stiftet Le Cossec bekjentskap med Rom, og ifølge han var det vanskeligere å komme inn på denne gruppen enn andre sigøyergrupper, fordi de var mer segregerte ved at de blant annet holdt sterkere på egne tradisjoner. Le Cossec skriver at de, da han kom nærmere inn på gruppen, fortalte ham om sine traumatiske og ydmykende opplevelser under 2. verdenskrig. Her var de blant annet vitner til at deres egne barn ble henrettet i konsentrasjonsleirer.¹⁷² Disse opplevelsene er sammenfallende med dem vi allerede har vært inne på i de forrige kapitlene om norske Roms opplevelser under 2. verdenskrig.

Det kan være flere grunner til at sigøynere valgte å ta til seg en ny religion. Le Cossec forklarer det med muligheten til å få direkte kontakt med Gud uten mellommenn, slik tilfelle hadde vært i katolisismen.¹⁷³ Dette er en klassisk forklaringsmodell på pinsebevegelsens suksess, og må ses i sammenheng med muligheten til å uttrykke seg på eget språk, slik vi var inne på i det forrige kapitlet. At misjoneringen var basert på lokalt lederskap, har sannsynligvis også vært en medvirkende årsak.

¹⁶⁹ Clément Le Cossec, *Mon aventure chez les Tziganes*, 11-12.

¹⁷⁰ Assembly of God er en transnasjonal samling av pentekostale menigheter, representert i ca 212 land.

¹⁷¹ The Ecumenical Review 5; *The Gypsy Evangelical Church* (Thomas Acton m.fl.), 292.

¹⁷² Le Cossec, *Mon aventure chez les tziganes*, 54.

¹⁷³ *Ibid.*

I følge historiker Fraser var det 70.000 sigøynere som lot seg døpe i løpet av de første 30 årene av misjoneringen. I tillegg til dette hadde 1600 menn som var sigøynere utdannet seg til predikanter, og 400 arbeidet som pastorer. I den tidlige perioden slo pinsebevegelsen godt an hos sigøynere i Frankrike og Spania, på 60-tallet spredte den seg til Vest-Europa og Hellas, og på 70-tallet videre til Øst-Europa.¹⁷⁴ Clement Le Cossec døde i 2001 etter å ha grunnlagt menigheter i over 44 land.¹⁷⁵ CMERI har etter hvert vokst ut som en egen bevegelse uavhengig av le Cossec's arbeid, og det finnes i dag menigheter som er tilknyttet CMERI i USA og Canada og flere land i Europa og Latin-Amerika. *Romanés* er et viktig utgangspunkt for dette samarbeidet. Mine informanter er opptatt av, og forteller entusiastisk at de kan snakke *romanés* med Rom over hele verden. Dette innebærer at de kan gjennomføre prekener, musikk og bibelundervisning på *romanés*, og at dette når ut til Rom i hele verden.

Bibelen er blitt oversatt til *romanés*, av blant annet bibeloversettelsesforetaket Wycliffe.¹⁷⁶ Det er imidlertid vanlig at Rom bruker bibelen på majoritetssamfunnets språk, noe jeg har observert både på et bibelkurs i Belgia og på møtene til KO. Når jeg har spurt dem hvorfor de foretrekker å bruke Bibelen på norsk, har de svart at de synes dette er enklest. Dette kan ha sammenheng med at de ikke er vant til å bruke *romanés* som et skriftspråk. Bibeloversettelsene bidrar imidlertid til at *romanés* som skriftform utvikles, noe som vil være interessant å følge videre.

Lederskap

Den franske Rom-pastoren Loulou Demeter, omtalt som Loulou av de fleste i CMERI og KO, har vært CMERI's president over en lang periode, inntil han døde sommeren 2011. Det har ikke kommet en ny leder i løpet av perioden jeg omhandler i denne oppgaven. I likhet med Le Cossec har Loulou reist rundt og oppsøkt Rom i store deler av verden, og har, i følge mine informanter, stiftet menigheter i 50 land. Medlemmene i KO er opptatte av å skille CMERI og Loulou som leder fra le Cossec's arbeid. Dette har de gjort blant annet ved å forklare at

¹⁷⁴ Fraser, *The Gypsies*, 315.

¹⁷⁵ Le Cossec, *Mon aventure chez les tziganes*.

¹⁷⁶ Atanasov, *Gypsy Pentecostals, the Growth of the Pentecostal Movement among the Roma in Bulgaria and its Revitalization of their Communities*, 70.

Loulou jobbet utelukkende med Rom, mens le Cossec jobbet med taterne.¹⁷⁷ Igjen ser man at det er viktig for Rom i Norge å skille mellom egen gruppe og andre sigøynergrupper. I skrivende stund er det ikke bestemt hvem som skal ta over lederstillingen etter Loulou. Valget står visstnok mellom to sentrale CMERI-pastorer, en som omtales som Latzy fra Tyskland og Stevo fra Storbritannia og Sverige. Det avgjørende kriteriet for å bli valgt er i følge mine informanter at man har fått guddommelig kall til å utføre pastorrollen, noe man vurderer ut fra hvem som gjør best jobb som pastor. Prosessen med å velge leder bør ses i sammenheng med Roms prinsipp om egalitet, som vi var inne på i det forrige kapittelet. Denne egaliteten kommer til uttrykk gjennom en uformell og kameratslig tone mellom bevegelsens ledere og de øvrige menighetsmedlemmene. Under bibelsamlingen i Belgia hvor den nå avdøde Loulou deltok, ble han ikke behandlet på en måte som kunne indikere at han skulle være mer verdt enn de andre. Han ankom hotellobbyen i Belgia alene, og uten å bli gitt mer oppmerksomhet enn de andre deltakerne. På denne måten kunne man ikke gjette at han hadde en ledende rolle i CMERI. Dette viser at egalitet er et viktig aspekt i det sosiale samværet hos Rom uavhengig av hvilket land de bor i.

Misjonsvirksomhet

Som navnet på bevegelsen tilsier, er misjonering et viktig grunnlag for CMERI. I typisk pinseånd vil man følge misjonsbefalingen, og gå ut og la alle høre Guds ord.¹⁷⁸ Det kan imidlertid virke som om CMERI skiller seg fra andre bevegelser ved at den er rettet mot en bestemt etnisitet; Rom. Det forventes at ledere i lokale menigheter reiser fra land til land for å forkynne til andre Rom. I Belgia uttalte pastor Latzy at målet er at Bibelens ord skal nå ut til hver eneste sigøyner¹⁷⁹ i hele verden. Mens dette studiet har pågått har det vært fokus på Øst-Europa, hvor det i tillegg til misjonering også utføres sosialt arbeid. Et eksempel er at Rom fra Vest-Europa har hjulpet østeuropeiske Rom med å åpne et bakeri.

¹⁷⁷ Når jeg skriver tater, er det fordi informantene selv bruker dette ordet.

¹⁷⁸ Misjonsbefalingen er betegnelsen på Jesu siste tale til apostlene. Den finnes i ulike versjoner i Det Nye Testamentet: Matt: 28,16-20, Mar.:16,14-20, Luk.:24,44-53, Joh.: 19-23 og Apg.:1,4-12. Talen består delvis av et oppdrag til disiplene, og delvis av løfter knyttet til gjennomføringen av oppdraget.

¹⁷⁹ Her vil jeg peke på en uklarhet som kan ha oppstått i tolkingen; der hvor min tolk har oversatt dette til *alle sigøynere*, kan det hende at Latzy har sagt *alle Rom*, siden norske Rom gjerne sier sigøyner på norsk for Rom på romanes.

Skolering av religiøse ledere: BRIS

For å bli pastor i CMERI kreves en utdannelse på seks år, og det er den mobile bibelskolen Bibliko Romani International Skola (fra nå av omtalt som BRIS) som gir denne utdannelsen. Her er de første to årene satt av til bibelstudier, etterfulgt av to år hvor man arbeider som kandidat. Dette innebærer at kandidaten reiser til utlandet og holder prøveprekener på internasjonale møter for Rom. Min informant Julian forklarte at lederne i CMERI gjennom dette arbeidet kan se hvem det er som har ”det beste kallet”:

Dette viser at man har karismatiske evner til å preke på en overbevisende måte, og da kan man nå gjennom til alle menighetens medlemmer. Særlig de unge.

Julian understreket viktigheten av å nå ut til de unge, noe som tyder på et sterkt fokus på menighetens bevaring i fremtiden og den viktige rollen religionen har i å sosialisere de unge til å være Rom.

I tillegg til teologisk kunnskap, og evner til å preke, legges det vekt på at kandidatene utfører sosialt arbeid, slik som å besøke Rom i vanskelige situasjoner, for eksempel de som er på sykehus eller i fengsel. Man velger så ut den predikanten som er mest populær, eller karismatisk, og til slutt er det BRIS som bestemmer hvem som skal få pastor-tittel.

Her ser vi at lederskapet i CMERI og BRIS fungerer som et slags eldsteråd som man finner igjen i de fleste pinsemenigheter. Utdannelsen som BRIS tilbyr viser også at Roms aktivitet i pinsebevegelsen følger det som Repstad skriver; at utdanningskravet i pinsebevegelsen er i ferd med å øke.¹⁸⁰

Ved siden av å spille en sentral rolle i utnevning av nye pastorer, tilbyr BRIS bibelundervisning til resten av menighetenes medlemmer. Dette foregår ved at skolens lærere besøker menighetene i de ulike land og holder bibelkurs. Så vidt jeg vet er det særlig pastor Latzy, og pastor Stevo som står for disse kursene. Denne bibelskolen bør ses som en videreføring av det lokale lederskapet, basert på at pastorene reiser rundt og oppsøker de troende, slik som Le Cossec startet det på 50-tallet. Allan Anderson peker på at kontekstualiseringen av lederskap sannsynligvis har vært en viktig årsak til pinsebevegelsens vekst.¹⁸¹

¹⁸⁰ Repstad, *Mellom karisma og kontor. Pinseledere i det moderne Norge*, 120.

¹⁸¹ Anderson, *An Introduction to Pentecostalism*, 209.



Logoen til BRIS

Menighetsstruktur

Strukturen på menighetene er basert på bibelske tekster, noe som gjør at BRIS som bibelformidler har mye å si for hvordan menighetene skal organiseres. BRIS bruker en hånd til å symbolisere menigheten, hvor hver finger representerer de fem ministeriene i menigheten. En slik ansvarsfordeling er vanlig innenfor karismatiske menigheter, og er basert på brevet til Efeserne, som handler om Kirkens enhet og de mange tjenester; Ef. 4:11-13:

Det er han som ga sine gaver: Han satte noen til apostler, noen til profeter, noen til evangelister, noen til hyrder og noen til lærere. Han gjorde det for å utruste de hellige så de kan utføre sin tjeneste, og Kristi legeme kan bygges opp.

Ringfingeren symboliserer pastoren, hvilket vil si at han er ”gift” med menigheten. Han skal holde seg i menigheten og så nær som mulig til alle dens medlemmer. Pastorrollen innebærer derfor mye ansvar, og har en samlende funksjon for gruppa. Lederne i CMERI er opptatt av at medlemmene skal holde seg til oppgaver som er tilskrevet dem, og ikke klatre oppover på rangstigen. Man skal for eksempel ikke prøve å bli pastor hvis man egentlig har ansvar for å holde kirkelokalet ryddig. Med andre ord vil man bevare egalitetsprinsippet. Det refereres ofte til brevet til Romerne i Rom 12:3 hvor det står:

I kraft av den nåde jeg har fått, sier jeg til hver enkelt av dere: Gjør deg ikke større tanker enn det du bør, men bruk din forstand og vær sindig! Hver og en skal holde seg til det mål av tro som Gud har gitt ham.¹⁸²

¹⁸² Bibelen, 2. utgave, 14. opplag. Det Norske Bibelselskap, 2001.

Disse poengene er viktige, fordi de er et gode eksempler på at ideologien om den egalitære strukturen videreføres i pinsebevegelsen, og de viser også hvordan en slik sosial struktur knyttes opp mot det hellige. En slik sakraliseringsprosess skal jeg komme nærmere inn på i neste kapittel.

I Belgia ble det stadig repetert at menighetsmedlemmene ”ikke måtte tenke for mye selv, men høre på hva den Hellige Ånd sier”. Dette ble begrunnet med at om alle medlemmene skulle begynne å tenke for mye selv, ville det føre til konflikter, og menighetene ville miste sitt samhold, noe de symboliserte med Jesu legeme. Dette kan tolkes som en måte å forankre samhold på via Bibelen, og å unngå indre fragmentering ved å sakralisere samholdet. Mine erfaringer fra feltarbeidet er at KO’s medlemmer har mye respekt for BRIS’ ledere, fordi de ”kan Guds ord, og snakker om det på en veldig fin måte”.

Det er altså grunn til å tro at de tar til seg deres meninger om hvordan menighetene skal organiseres, og BRIS’ lederskap er styrende også for hvordan Rom i Norge organiserer sin egen menighet.

Internett

Det brukes mye internett i Roms internasjonale pinsemiljø. Siden menighetene er spredt over store deler av verden, er internett viktig for å knytte dem sammen. Det finnes flere pentekostale web-sider for og av sigøynere (både Rom og andre sigøyrergrupper). I denne oppgaven har jeg tatt utgangspunkt i de tre største som er på *romanés*, og som informantene i KO bruker mest: <http://gypsy-net.ning.com>, som i all hovedsak er styrt av BRIS, <http://good-news007international.ning.com/>, og som er en internasjonal evangeliseringsside, samt <http://lgcuk.com/>, som er London Gypsy Church sine sider, hvor Stevo er pastor. Til tross for at sidene har base i ulike land, følger de i det store og hele en ganske lik struktur, og har flere fellesnevner. La oss se nærmere på disse.

- Musikk: Det nyeste av evangelisk *romanés*-musikk streames over internettsidene, og kan også lastes ned. Ved siden av å være viktig på internett, er musikken en viktig distribusjonsvare også i form av fysisk salg. Man selger og deler ut CD’er på *missionas* og *konvacioner*. Jeg vil komme tilbake til hvilken rolle musikken har som et knutepunkt for Rom som er pinsevenner i internasjonal sammenheng.

- Billedmateriale: Det legges kontinuerlig ut nye bilder og videosnutt fra menighetsmøter, dåpsseremonier, prekener, internasjonale samlinger, og bilder fra hverdagslivet. I tillegg til dette legges det ut direkte undervisningsleksjoner i Bibelen (live teachings, særlig vanlig ved den engelske Gypsy Church). For eksempel er CMERI's doktrine lagt ut i skriftlig og muntlig form, og denne vil jeg komme tilbake til.

- *Rugimos*: Det finnes bønnelister (*rugimos* betyr bønner på *romanés*) hvor medlemmene sender inn ønsker for hva eller hvem det skal bes for.

- Kalendarium: En kalender over kommende arrangementer. Her legges det ut informasjon om planlagte misjonssamlinger, jubileer, bibelundervisninger og *konvasjoner* i hele verden.

- Lenke til audiobibel, slik at man kan høre Bibelen opplest og tilgjengelig på en rekke språk. Dette er viktig, for det er flere Rom som ikke kan lese, og på denne måten får de selv mulighet til å tilegne seg Bibelen uten at andre fortolker den på veien.

I følge pastor Stevo kan hvem som helst legge ut bilder, videoer og arrangementer på disse sidene, men det er en administrator som gjennomfører kontroller. Sidene oppdateres kontinuerlig, og nye bilder og arrangementer legges hyppig ut. For eksempel la KO ut at de skulle ha en *missiona* i en Oslokirke på disse sidene. Disse nettsidene bærer preg av universalitet med bilder av jordkloden og flere flagg, ordet *international* brukes mye. Det er tydelig at dette er et globalt Romnettverk. Nettsidene er både skriftlige og muntlige. Dette vil si at de både skriver budskapene og legger ut videoinnspillinger.

Roms teologiske doktrine:

CMERI har en egen doktrine som ble utformet og fastsatt av ulike pastorer fra forskjellige land på et møte i Paris 2010. Denne ligger på websiden *Gypsy-Net*, og leses opp av pastor Latzy sammen med musiker Rikardo Kwiek, i tillegg til at den står skrevet.¹⁸³ Den distribueres også i papirform til deltakere på internasjonale samlinger. Den ble delt ut på bibelmøtet i Belgia, og her var det rift om å få et eksemplar, for det var ikke nok til alle. Den er også tilgjengelig på hjemmesidene til BRIS i skriftlig og muntlig form. Latzy og Rikardo understreker at "Det er viktig at alle Rom forstår denne doktrinen, og at de ikke tolker den feil, for det vil føre til uenigheter og konflikter". Videre poengterer de at det må være enhet i

¹⁸³ <http://gypsy-net.ning.com/page/doctrina-1>, hentet 05.12.11.

læren, og at det å ha én doktrine samler Rom gjennom det hellige *vorba*, som betyr ord. Gjennom én tro, skal de skape samhold, og det er Guds sannhet som er fundamentet for dette.

Doktrinen er delt opp i fire deler. Her gjengis den etter oversettelse fra pastor Thomas:

I vorba- ordet: Slik det kommer frem i Bibelen, både det nye testamentet og det gamle testamentet regnes for å være Guds ord, og kommer til mennesket gjennom Den Hellige Ånd.

O Del- Gud: Det er én Gud, han er allestedsværende og ser alt. Han har alltid eksistert, og har manifestert seg i menneskekjøtt. Han er derfor 100 % menneske, og 100 % guddommelig. Som menneske tok han på seg alle menneskers synd og sykdom som vår frelser og døren til Gud. Jesus er Guds høyre hånd.

O manush- mennesket: Skapt i Guds bilde, er syndig fordi det ikke fulgte Guds ord. Gjennom denne synden skilte det seg fra Guds nærvær, og i dag er derfor synden spredt blant menneskeheten over hele verden.

O skepimos- frelsen. Gjennom troen blir mennesket frelst, og man blir født på ny. Frelsen er en gave som kommer fra Gud, og oppnås gjennom tro, og ikke gjerninger.

Gjennom å følge sin frie vilje kan man miste frelsen fra Gud, men pastor Thomas understreker for meg at det skal mye til for at et menneske kan miste frelsen når man først har oppnådd den. Dette bringer oss over på neste tema som er den teologiske diskusjonen vedrørende frelseslæren som pågår i CMERI.

Sist, men ikke minst er doktrinen et viktig ankerpunkt. Doktrinen er et viktig verdigrunnlag for CMERI, fordi den fungerer som referanse for menigheter som er spredt over store geografiske områder. Doktrinen forfekter arvesynden. Her er det forøvrig interessant å merke seg at de bruker ordet *mānus*, som er en ikke-etnisk betegnelse på mennesker, for dette vil si at *gadjé* er inkludert i deres frelselære. Doktrinen er også viktig som et definisjonssymbol for Rom-menighetene, og gir dem en særegen status i forhold til andre trossamfunn. Julian sa det slik:

Vi måtte jo ha vår egen doktrine. For eksempel hvis det skulle komme en katolsk prest og spørre hva vår menighet er for noe, så kan vi bare gi han den boken med doktrinen, så kan han se hva det er det handler om.

Ut fra hvordan CMERIs pastorer omtaler doktrinen, kan det virke som om dens sentrale funksjon er å samle Rom over hele verden gjennom å leve etter samme tro og regler, slik det

står i Bibelen. At lederne oppfordrer til at man ”ikke skal følge sin egen vilje” kan være et uttrykk for at de ønsker å kontrollere eller sikre at menighetene holder seg til Roms måte å leve på.

Samlende funksjon

Det som kanskje tiltrekker seg flest Rom er *konvasioniene*. Språkforsker Lars Gjerde har jobbet med Rom i Norge over flere år. Han peker på at disse møtene er viktige for gruppen fordi de forsterker det kulturelle samholdet, og at de snakker svært varmt om å være en del av en så stor samling av Rom.¹⁸⁴ Dette samsvarer med entusiasmen som også mine informanter viser for disse internasjonale møtene. Under et besøk hos pastor Thomas’ familie beskrev Thomas møtene som ”*det vakreste som finnes*”, og hans barnebarn, en gutt på 10-årsalderen, fulgte opp kommentaren med ”*Det er kjempegøy å være med på!*”. Dette viser at alder ikke er en begrensning for disse møtene, som er ment for hele det sosiale spekteret uavhengig av kjønn og alder. I pinsebevegelsen ivaretas et viktig aspekt for dem; det å være sammen som er en viktig del av det å være Rom hvor det kollektive står i fokus, og som er basert på familiesamvær. CMERI er også med på å videreføre den tradisjonelle reisevirksomheten som flere Rom identifiserer seg med. Ved å møtes på religiøse møter opprettholdes det transnasjonale nettverket. I følge mine informanter møter de gamle bekjente og familiemedlemmer, i tillegg til at nye bekjentskap stiftes. I etterkant av internasjonale samlinger har det vært slående å se hvor mange nye Facebookvenner flere i KO har fått. Mine observasjoner viser at disse nye Facebookvennene kun er Rom.¹⁸⁵

Det er mye som tyder på at den internasjonale bevegelsen har en samlende effekt på Rom, og at CMERI bygger opp under en transnasjonal Romidentitet. Det virker som om norske Rom føler en viss tilknytning til norske pinsevenner, men samtidig velger å ha avstand til dem ved å avstå fra å delta på norske pinsemøter. Jeg har ikke data til å si noe sikkert om hvordan Rom-menigheter i andre land forholder seg til sine respektive lands pinsemenigheter. Uavhengig av dette er det tydelig at også Rom i flere land er sterkt involverte i CMERIs aktiviteter, for flere av dem er aktive på *romanés*-pinsewebsider og mange reiser på internasjonale *konvacioner*.

¹⁸⁴ Gjerde, *The Orange of Love and Other Stories*, 2.

¹⁸⁵ Ut fra navn og bilde på personer er det forholdsvis enkelt å se at disse er Rom.

Mine data peker på at musikken er en viktig fellesnevner som samler Rom i forskjellige land med tilknytning til ulike menigheter. Under en misjonssamling i Oslo intervjuet jeg den britiske pastoren, Stevo. Han var særlig opptatt av å snakke om musikken i menighetene:

You know, with the music it's amazing. I mean, if you go to the Northern part of Europe here in Norway, you would see that the gypsies listen to the same songs as they do in the other part of the world, like Argentina. So what we do is that we always put the new songs out on our web-pages (B.R.I.S.), and we distribute them out to the churches when we're traveling.

I forrige kapittel så vi hvordan Rom setter et *romanés*-preg på den evangeliske musikken. Her ser vi hvor viktig denne er for følelsen av samhørighet og det å være del av et Romfellesskap.

Når det kommer til KO, er det liten tvil om at det er CMERI og BRIS som er maktsenter for viktige spørsmål i menigheten, slik som hvordan den sosiale strukturen skal organiseres, og ikke minst hvem det er som får være pastor. Lenger ut i oppgaven vil jeg vise at det allikevel ikke er slik at medlemmene i KO godtar alle beslutningene som tas av de internasjonale lederne. Mine data viser at det særlig er kvinnene som utøver en form for motmakt overfor disse kreftene. Før vi kommer inn på dette, vil jeg se på hvordan de moralske spørsmålene behandles i menigheten. Vi har tidligere sett at moral er en viktig grensemarkør mellom Rom og andre grupper, og at moralregler er avgjørende for å opprettholde Roms væremåte og samvær. Hvordan påvirkes dette av pinseteologien?

6 Fra *mahrimé* til synd?

I dette kapittelet vil jeg gå nærmere inn på noen av grunnene til at Rom har sterkere bånd til CMERI enn til pinsemiljøet i Norge. Overskriften viser til begrepsbruket, hvorav *mahrimé* representerer det tradisjonelle, og synd den nye kristne forståelsen av hva som er riktig å gjøre. Jeg vil se på om Rom overfører sin moralske forståelser av hva som er rett og galt i sin tolkning av Bibelen. Videreføres Roms moralsystem i denne tolkningen? Sentralt i denne sammenheng er begrepet *etos*. Sosiologen Clifford Geertz beskriver en gruppes etos på følgende måte:

The tone, character, and quality of their life, it's moral and aesthetic style and mood- and their world view- the picture they have of the way things in sheer actuality are, their most comprehensive ideas of order.¹⁸⁶

En slik definisjon berører flere aspekter, og det vil ikke være mulig å gå inn på hvert enkelt av dem. Mitt feltarbeid i KO har vist at moral er en sentral del av livene til menighetens medlemmer, og at moral former deres idé om hva det vil si å være Rom. Moral vil derfor være i fokus i dette kapittelet og det neste. Jeg vil undersøke om det skjer en transformasjon av Roms tradisjonelle moralverdier, eller om disse videreføres i pinsebevegelsen. Med de tradisjonelle reglene sikter jeg til de reglene vi var inne på i kapittel 3, som var sentrale før gruppen ble pinsevenner, og som handler om hvordan man skal leve som Rom. På samme måte som etos, er også moral et omfattende tema, hvor det er mange ulike aspekter man kan ta for seg. I tråd med min eksplorative tilnærming til feltet vil jeg fokusere på de aspektene av moral som informantene i KO og CMERI har kommet inn på i samtaler og intervjuer jeg har hatt med dem, og jeg vil diskutere hvordan gruppemedlemmene opplever koblingen mellom moral, etnisitet og religion. Vi har allerede vært inne på hovedelementene i Roms moralsystem, og her skal vi se nærmere på hvordan disse praktiseres i møtet med pinseteologien. Det er særlig forholdet mellom den kristne forståelsen av synd og Roms *mahrimé*-begrep som vil behandles.

Jeg vil også drøfte hvordan syndforlatelsen har vært, og fortsatt er en sentral del av Roms særegene forståelse av egen posisjon i pinsebevegelsen, og da i første rekke deres syn på frelse. Den pentekostale teologien forfekter en frelseslære som gir mennesket syndforlatelse gjennom tro, og jeg vil diskutere hvordan dette påvirker menighetens tolkninger, og derved

¹⁸⁶ Clifford Geertz; *The Interpretation of Cultures* (London, Melbourne, Sydney, Auckland, Wellington, Johannesburg, Cape Town, Hutchinson, 1975), 88.

hvilke utfall dette har for menighetsmedlemmenes handlingsrom. Først vil jeg se nærmere på moralbegrepet.

Moral

I grove trekk kan moral beskrives som menneskers sett av holdninger til hva som anses for godt og ondt, rett og urett, tillatt og ikke tillatt og ønskelig og ikke-ønskelig.¹⁸⁷ Her vil jeg fokusere på det kollektive aspektet ved moralspørsmål, det vil si Rom-gruppens oppfattelse av hva som anses for skikket oppførsel for hele fellesskapet. Selv om dette innebærer individuelle plikter som for eksempel å avstå fra alkohol og sigaretter, er det spørsmålet om hvilken holdning de bør ha til moralske regler på et kollektivt nivå som er utgangspunktet for deres diskusjon om moralsystemet.

Barth skriver at moralsystemer kommer til uttrykk gjennom kontinuerlige vurderinger av folks oppførsel, og at det på denne måten skapes en omfattende organisering av oppførsel og sosiale relasjoner som indikerer en retning for det sosiale livet.¹⁸⁸ Et moralsystem legger flere av premissene for hvordan man utgjør en del av en gruppe, og det finnes flere regler som sier noe om hvordan man skal oppføre seg som Rom. At samhold har en stor betydning, ble tydelig da jeg spurte Carlos om hva det vil si å være Rom:

Det som er viktigst for Rom er at vi holder sammen. Det er at familien holder veldig godt sammen, at dom bryr seg om hverandre, at dom støtter hverandre. det er akkurat det vet du, som skjer, at hvis man mister kulturen sin, så skjer det, akkurat det som skjer er at dom blir spredt i familien. Og det er det vi ikke vil. For det er lett at det skjer det der, at dom blir spredt, at det blir borte. Det går bare et titalls år, så blir det borte. Hva vinner man av det vet du? Man kommer ikke noe sted av det.

I en slik selvforståelse blir det sentralt å innfri forventninger til hvordan man skal delta i fellesskapet. Gjennom å følge moralreglene legges flere av kriteriene for om man kan regnes for en skikket Rom eller ikke. Dette er ikke nødvendigvis et fastsatt sett av regler, for de diskuteres og tilpasses etter nye forhold som oppstår. Et eksempel på dette er at gruppen forbinder det å være en skikket Rom med å vise måtehold til alkohol. I følge mine informanter var ikke alkohol et tema som ble vektlagt før de ble pinsevenner, og det viser at moralsystemet er under endring. En slik endring er sammenfallende med Barth sine teorier om at moralsystem har en sentral rolle, fordi de fungerer som en løsning på de problemene

¹⁸⁷ Lars Østnor (red.), *Mange religioner- én etikk?* (Oslo: Universitetsforlaget, 1995), 46.

¹⁸⁸ Barth, *Andres liv og vårt eget*, 93.

som oppstår innenfor et bestemt samfunn.¹⁸⁹ Derfor er ikke moralverdier allmenngyldige, men særegne for samfunnet hvor de oppstår. Dette vil si at de er i konstant endring som en konsekvens av de forhold som oppstår blant gruppemedlemmene.¹⁹⁰ Eller, som Durkheim skriver, de vokser ut av virkeligheten, det er altså ikke bare slik at reglene former hverdagslivet, men det er også livene som preger moralreglene.¹⁹¹ Dette gjør seg også gjeldende ved at Roms moralsystem preges av påvirkninger fra det norske storsamfunnet, og samtidig er en følge en transnasjonal Romethos. At det kommer nye regler som vil regulere bruk av rusmidler, kan være en konsekvens av at mange Rom har alvorlige narkotikaproblemer, noe som på mange måter er en trussel mot gruppen. Det er blant annet et stigende problem at Rom-foreldre mister omsorgsretten for barna sine, slik tidsskriftet *Ny Tid* skrev om i høsten 2009.¹⁹² Barna blir ofte plassert i norske familier adskilt fra sine søsken, hvor de verken lærer seg *romanés*, eller sosialiseres inn i et Roms samvær. I følge en ansatt på VOX er KO og pinsebevegelsen det eneste som får Rom som er blitt avhengige av narkotika til å slutte å ruse seg. Om den moralske diskursen blir en faktor som hjelper dem å bli rusfrie, sier det seg selv at den moralske dynamikken som skapes innenfor pinseteologien er alfa omega for bevaring av Rom-kulturen. Man regnes av resten av fellesskapet i KO for å være bra Rom om man holder seg unna rusmidler, og dette er med på å opprettholde Rom-samværet. Slik blir det ønskelig å følge de moralske reglene, for som Durkheim skriver, kan ikke moral kun være noe man blir tvunget til, men noe som er ønskelig for dem det gjelder.¹⁹³ Le Cossec skriver at det i den tidlige perioden da konverteringen av Rom skjedde, var et viktig poeng at man blir bedre Rom med Jesus.¹⁹⁴ Dette er en idé som medlemmene i KO deler, noe som kommer frem i uttrykk som at ”dom som er frelst og lever etter Guds ord er bra Rom”. La oss se nærmere på hvordan en slik forståelse gjør seg gjeldende hos norske Rom.

¹⁸⁹ Barth, *Andres liv og vårt eget.*, 85.

¹⁹⁰ *Ibid*, 85-6, 93.

¹⁹¹ Emile Durkheim i Anthony Giddens (red.), *Selected Writings* (Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 1983), 95.

¹⁹² *Ny Tid*, nummer 41757. årgang, 13—19-november 2009; 20-25.

¹⁹³ Durkheim i Giddens, *Selected Writings*, 97.

¹⁹⁴ Le Cossec, *Mon aventure chez les tziganes*, 77.

Fra katolisismen til pinsebevegelsen

Et sentralt tema i spørsmålet om moral har vært gruppemedlemmenes opplevelse av overgangen fra katolisismen til pinsebevegelsen. Mine informanter har ofte brukt denne overgangen for å forklare hvorfor de er pinsevenner, og et gjennomgående tema har vært frihet:

I pinsemenigheten er det mer frihet enn i katolisismen. Mer tro, og mer frihet, altså ikke frihet til å gjøre synd og sånn da, men du lever et godt liv med Jesus Kristus, og du kjenner den Hellige Ånd i deg.

Medlemmene i KO beskriver gjerne katolisismen som et sett av regler som de ikke forstod innholdet av, og som ikke passer til deres identitet som ”frie sigøynere”.¹⁹⁵ Et slikt bevisst forhold til den tidligere religiøse tilhørigheten er et uttrykk for at situasjonen i dag er annerledes. Det er derfor interessant å se på hvordan deres holdning til moral er i pinsebevegelsen i dag. Jeg vil gjøre dette ved å sammenligne med tilhørighet i katolisismen, som forfekter en annen syndforlatelse enn pinseteologien. I katolisismen er syndforlatelsen basert på handlinger, mens den i pinsebevegelsen er basert på tro. Religionshistoriker Anderson forklarer dette med at pinsevenner tror på at åndsdaopen gir dem en indre moral.¹⁹⁶

Syndforlatelsen

De religiøse lederne i KO forklarer syndsforlatelsen som at ”vi er ikke syndige selv om vi er sigøynere, vi sigøynere er med Jesus, og han synes det er greit å være sigøyrer”. Lederne har også understreket nødvendigheten av å fortelle forsamlingen i KO at de ikke må føle *skyld*. Dette sier noe om hvordan deres forhold til moralske spørsmål har forandret seg etter at de ble pinsevenner. Katolisismen og pinsebevegelsen forfekter ulike doktriner om frelse. I katolisismen tror man at man får frelse gjennom gjerninger, mens pinsevenner er opptatt av at frelsen kommer ved tro, og at troen alene er tilstrekkelig for å motta frelse. Frelse gjennom tro er et vanlig dogme i protestantismen generelt, men den gjør seg særlig gjeldende i pinsebevegelsen. Pinsevenner fokuserer på at Jesus døde på korset for menneskenes skyld. ”De gode nyhetene”, slik gosplene tolkes, om at mennesket ikke har syndet er en essensiell del av pinselæren. At syndforlatelsen opprettholdes gjennom tro, og ikke handlinger, gjør at

¹⁹⁵ Se kapittel tre for hvordan ideen om ”fri sigøyrer” bør ses i lys av å ha rett til å definere levereregler ut fra egne forestillinger om moral.

¹⁹⁶ Anderson, *An Introduction to Pentecostalism*, 231.

det er færre regler for hvordan man skal leve som pinsevern enn som katolikk. Det kan derfor være enklere for Rom å kombinere *romanés*-reglene med pinselæren enn med katolisismen. Her ser vi igjen at tradisjoner kan inkorporeres i pinsebevegelsen.

Innenfor den katolske retningen måtte Rom følge *gadjés* oppfatninger om hva som er galt og riktig. På bakgrunn av Roms sterke tilknytning til egne moralregler, som ikke har direkte overføringsverdi til sfæren utenfor Rom, vil jeg hevde at moral fortolket av *gadjé* ikke er forenlig med Roms oppfatninger av rett og galt. Det virker som om det har vært problematisk for dem å leve etter de katolske reglene, fordi disse har kommet i konflikt med Roms væremåte. Konflikten har kommet til uttrykk i uttalelser som at ”katolisismen bare var masse regler som jeg ikke skjønnte noen ting av”. Det virker som om det særlig er konseptet rundt det å være sigøyner som har vært forbundet med syndsbegrepet, som en del av et stigma. Vi har tidligere sett at Roms doktrine forfekter arvesynden, men dette er på et generelt nivå, hvorpå alle mennesker anses som syndige. Gjennom pinseteologien kobler de ikke den etniske betegnelsen på Rom med synd, slik at som pinsevern er det ikke lenger syndig å være Rom. De anser Rom som er i menigheten for å være frelst, og de skal derfor ikke føle seg ”skyldige”.

Mine informanternes beskrivelser av tilværelsen som katolikker viser at de sannsynligvis følte på avmakt, blant annet fordi de ikke hadde egne religiøse overhoder. Når de religiøse lederne er Rom, tolkes teologien fra en Rom-forståelse. Jeg vil hevde at den største forskjellen ligger i at de i pinsebevegelsen kan forme religionen etter sitt eget moralsystem. Når Bibelen fortolkes av deres egne, kan de forene de hellige skriftene med egne oppfatninger om hva som er rett og galt. De kan med andre ord tolke Bibelen på *romanés*.

Fusjonerer pinseteologi med *romanés*?

Bibelen er basis for alle kristne retninger som den universelle kilden til teologi, og den er særlig sentral i pinsebevegelsen. Blant pinseverner er Det Nye Testamentet, basert på Jesu liv og lære, den mest brukte delen av Bibelen. Her har det vært vanlig å følge en bokstavtro tolking, men i noen menigheter har man delvis gått bort fra en slik bibeltro holdning. Filadelfia er et eksempel på dette, mine observasjoner av møtene i Storsalen viser at her tolker pastorene bibeltekster nokså fritt. I KO derimot følger de fortsatt en svært bokstavelig tolkning, og bibeltekster er mye brukt under møtene. Jeg har ikke observert én eneste preken i menigheten hvor det ikke har blitt resitert fra Bibelen. Svært ofte er det moralske temaer som

fremheves, slik som oppfordringer til å velge den gode veien fremfor den dårlige. Prekenene tegner et skarpt dualistisk bilde med det gode på den ene siden, og det onde på den andre.¹⁹⁷

Menighetsmedlemmene omtaler Bibelen som den eneste sannhet. En av dem fortalte meg en gang at jeg ikke trengte å være til stede på møtene deres for å skjønne hva de ”driver med”. ”Du kan jo bare lese Bibelen”. En slik uttalelse kan selvfølgelig være uttrykk for en motvilje mot at det skulle være *gadjé* til stede i deres forsamling. Men det forteller også at en opplevelse av det religiøse samvær som ikke kan løsrides fra Bibelen.

Da jeg spurte Carlos om hvorfor Rom er pinsevenner, svarte han: ”*Vi fant ut at det var Bibelen som var den eneste riktige tro.*” Her er man nødt til å ta utgangspunkt i at deres meningssystemer er forankret i forståelsen av hvordan man skal leve som bra Rom.¹⁹⁸ Dette vil si at når Carlos ser Bibelen i sammenheng med Roms tro, bør det forstås som at Bibelen for dem er overførbar til moral og verdi slik de kjenner det.

Allan Anderson, som har forsket mye på ulike pinsemenigheter, peker på at pinsevenner ofte har en konkordistisk tilnærming til Bibelen.¹⁹⁹ Det vil si at det ikke er vanlig at pinsevenner skiller personlige erfaringer fra hendelser slik de beskrives i Bibelen, men at pinsevenner kontekstualiserer Bibelen med egen virkelighet. Jeg vil hevde at dette i Roms tilfelle betyr at deres *romanés*-etos legger føringen for deres tolkninger av Bibelen. Denne måten å kontekstualisere Bibelen på tillater at Roms ethos tolkes inn i den pinseteologien, og slik videreføres deres verdier i menigheten. La oss gå tilbake til *romanés*-begrepene, og sette dem i sammenheng med pinseteologien:

På mitt spørsmål om hva som skjer med *mahriné*-reglene i pinsebevegelsen, svarte Julian:

Bibelen snakker også om urent. Det urene kommer fra det ondet, så det er mye i urenheter hos oss som kommer derfra, som vi ikke aksepterer i familien. Så hvis vi ser at det er en som har noe dårlig med seg, som ikke er høflig, som prøver å ødelegge familien. Så ser vi at dette mennesket ikke er godt, og det som ikke er godt, er ondt, og det som er ondt er ikke noe godt, og da kommer det fra noe som er urent. Det er synd! Og Gud og Jesus snakker også om synd. Og synd er urent.

Julian setter altså det som er urent i forbindelse med det onde, mens det som ikke er rent er det samme som syndig. Han sidestiller uren oppførsel med syndig oppførsel, og på denne

¹⁹⁷ Dualistiske religioner deler verden opp i godt og vondt, se Hancock for teorier om at sigøynere alltid har hatt en dualistisk verdensoppfatning.

¹⁹⁸ Lidén, *Å vokse opp som sigøynere i Norge*, 56.

¹⁹⁹ Anderson, *An Introduction to Pentecostalism*, 227.

måten kan det virke som om den viktigste forandringen som har skjedd er et skifte fra tradisjonell *romanés*-moral til en pentekostal terminologi og forståelse. Det virker som om tradisjonelle verdier bakes inn i religiøse spørsmål, og slik ikles tradisjonene en kristen forståelse. *Romanés*-begrepene får altså ny mening i den kristne terminologien om det syndige og det gode. I kapittel tre var jeg inne på at det finnes teorier som sier at sigøynere alltid har hatt en egen religion basert på dualistiske oppfatninger. Jeg vil ikke behandle *romanés* som en egen religion, men jeg vil hevde at det er klare tendenser til at gruppen viderefører en dualistisk virkelighetsoppfatning i pinsebevegelsen.

Jeg vil underbygge dette argumentet med Pastor Stevo's svar på mitt spørsmål om hvordan Roms kultur har forandret seg etter at de ble pinsevenner: *"You know, the Gypsies have always believed in God, so it's really not something new"*.

Anderson viser at afrikanske pinsevenner ikke trenger å undertrykke sine trosforestillinger om prekristne guddommer. I noen afrikanske land er det vanlig å skape plass for tradisjonelle guddommer i pinse-teologien.²⁰⁰ Kan det være slik at Rom, i stedet for å videreføre tradisjonelle guddommer, slik det er vanlig i mange andre pinsemenigheter, har tatt med seg sine tradisjonelle moralregler? Slik trenger ikke Rom å "kvitte seg med" tradisjonelle forestillinger hva som er galt og rett. Jeg vil hevde at pinsebevegelsens tilpasningsdyktighet gjør det mulig for Rom å inkorporere tradisjonelle verdisystemer i sine tolkninger av Bibelen.

Sakralisering av *romanés*

Dette bringer oss videre til neste tema, som handler om hvordan Rom sikrer det etniske fellesskapet gjennom å knytte det moralske systemet til det hellige. Når jeg omtaler det hellige, vil jeg bruke Durkheim's definisjon, hvor det hellige beskrives som noe annerledes, atskilt og tabuisert. Det hellige beskyttes gjennom forbud og grenser, og må ikke krenkes eller vanæres.²⁰¹ I sine teorier om religion og identitet skriver Mol at levereglene, ved å knyttes opp til det hellige og transcendentale, blir inkapsulert og beskyttet. Dette er med på å gi de troende

²⁰⁰ Anderson, *An Introduction to Pentecostalism*, 116.

²⁰¹ Otto Krogseth, "Det hellige i det moderne- refleksjoner omkring religion, identitet og modernitet" i Inger Marie Ruud og Sigurd Hjelde (red.) *Enhet i mangfold? 100 år med religionshistorie i Norge* (Oslo: Tano Aschehoug, 1998), 197-201.

en følelse av at levereglene har en objektiv karakter, som de følger ”instinktivt”.²⁰² Barth beskriver koblingen mellom moral og religion på en liknende måte:

Den enkleste måten å få et objektivt perspektiv på dette er å tenke seg en allmektig gud, som ser alt og vet alt og definerer en fast standard, og som vi må stå til regnskap for.²⁰³

Sagt på en annen måte blir det moralske sakralisert i møte med det religiøse. Dette var vi inne på i kapittel 1. Mol sammenligner det å sakralisere noe med institusjonalisering, det vil si at moralreglene blir en nedfelt sannhet i den troendes virkelighet.²⁰⁴ I denne sammenhengen vil dette si at handlingsmønstre som utledes fra det moralske systemet knyttes opp mot en guddommelig åpenbaring, og gir den troende en forståelse av at disse handlingene er de eneste riktige. Det blir ”Guds vilje”.

Det virker som om Rom tradisjonelt har hatt en virkelighetsoppfatning som er basert på religiøs overbevisning. Lidén peker på at det religiøse aspektet var viktig ved fellesskapet hos Rom også for 30 år siden, og at dette ble uttrykt ved at hendelser ble tolket som skjebnebestemte, eller at Guds vilje styrer.²⁰⁵ Lidén hevder at dette kan forstås som at Roms virkelighetsoppfatning er befestet i en religiøs sfære. Dette ble skrevet i en periode da Rom så vidt hadde begynt å konvertere til pinsebevegelsen. Denne situasjonen er i dag endret, og de er i dag mer etablerte i pinsebevegelsen. De arrangerer egne møter, utdanner egne ledere, og er sterkt knyttet til et internasjonalt Rom-pinsemiljø. Som en av mine yngre informanter sa: ”*I dag fødes vi sigøynere inn i menigheten*”. Barna sosialiseres inn i menigheten på en annen måte enn de gjorde før, og det kan derfor virke som om deres virkelighetsoppfatning er enda sterkere forankret i den religiøse sfæren enn den var før.

Det virker også som om det lenge har eksistert en forbindelse mellom de tradisjonelle reglene i *romanés* og religion:

I Anders Enevigs dialog med Suzan Karoli i boken *Sigøjnere i Danmark*, viser han hvordan Rom på 60-tallet knyttet *mahrimé*-reglene til katolisismen:

”...Og nu skal du høre: Gamle Czardas fortalte, at hun i Stockholm havde set en sigøjnerkvinde, der sad på gulvet og spiste af et opvaskfad, og gamle mama, som her

²⁰² Mol, *Identity and the Sacred*, 5.

²⁰³ Barth, *Andres liv- og vårt eget*, 83.

²⁰⁴ Mol, *Identity and the Sacred*, 5.

²⁰⁵ Lidén, *Å vokse opp som sigøyrer i Norge*, 113.

siger, at det er dumt med mahhrimé, hun ville ikke drikke kaffe hos hende! Vi kan se at det er dumt, men vi retter os alligevel efter vores gamle tro. Vi er katolske!”

”Jamen, hør nu her”, sagde jeg, ”det har da ikke noget med den katolske tro at gøre. Det er jeres gamle sigøjnertro, der siger, at i er machrimé, når i gør sådan eller sådan. Det er da ikke katolicismen, at i véd det!”

”Ja, vi er ligeglade”, sagde Susan, ”men det er nu ikke let at kaste det bort. Du har din tro, og vi har vores tro, og den er vi født med”²⁰⁶

Dette er et godt eksempel på hvordan Rom plasserer egen etos i et religiøst system, og det virker som om denne tendensen også gjør seg gjeldende hos Rom-grupper i andre land. Anne Sutherland gir et liknende eksempel blant Rom i California. I sitt kapittel om tilgang til informasjon fra feltet, skriver Sutherland at en av hennes informanter forteller at det ligger i deres religion å ikke fortelle om kulturen sin til utenforstående.

Often, I have been told, ”It’s against my religion to tell you...”, and although ”religion” may seem a strange translation of *romania*, there is a kind of religious intensity about being a Rom”²⁰⁷

Her ser vi altså at Sutherland tar analysen et skritt videre, og beskriver det å være Rom som en tilværelse preget av en religiøs intensitet. I følge den durkheimianske religionsdefinisjonen er all religion en dyrking av egen kultur.²⁰⁸ Det er liten tvil at Roms forhold til religion passer inn i en slik definisjon fordi de inkorporerer sine ideer om hva det vil si å være Rom i sin tolkning av pinseteologi.

Transformasjonene

Predikant Robert er ikke enig med Julian i at Rom har inkorporert forestillingene om *mahrimé* i pinsebevegelsen. Han mener at begrepene om synd er noe annet enn *mahrimé*. Til tross for at Rom har bevart betraktelig mye, har de, i følge mine informanter også gått gjennom visse forandringer. Det er interessant å sette dette i forbindelse med Demetris uttalelse om at Rom har blitt moderne som følge av at de er blitt pinsevenner.²⁰⁹ Ifølge pastor Thomas har Rom tatt med seg inn i pinseteologien de tradisjonene som ikke karakteriseres som syndige i Bibelen. Andre tradisjoner har de sluttet med, for eksempel *pomana*, som er en stor fest som Rom har pleid å holde i etterkant av en sørgetid for noen nære hadde som har dødd. Thomas forklarer

²⁰⁶ Enevig, *Sigøjnere i Danmark*, 68.

²⁰⁷ Sutherland, *Gypsies, The Hidden Americans*, 29.

²⁰⁸ J. Samuel Press, *Explaining Religion* (Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1996), 157.

²⁰⁹ Se kapittel én.

dette med at slike ting er demoniske, og sidestiller det med spådomskunst, noe de også har sluttet med. Ritualer rundt døden er allikevel fortsatt viktig. Da Thomas mistet noen slektninger i en bilulykke like før jul, var han og hans kone opptatt av å fortelle meg at de hadde dempet ned julefeiringen dette året for å vise respekt for de døde. Dette innebar blant annet at de ikke ville ha juletre, og at de ikke ville delta på julefester. Ved å forankre tradisjonelle forståelser av hva som er riktig og galt med sine fortolkninger av Bibelen, smelter Roms etos sammen med den kristne terminologien. Hva blir så det viktigste av Bibelen og tradisjonen? Ut fra mine informanters uttalelser kan det virke som om de er like viktige. De forteller eksempelvis at de har gått bort fra tidligere seremonier, som *pomana* og katolsk barnedåp, mens de beholder regler som er knyttet til kvinnes ærbarhet. Hva har denne vekslingen mellom bevaring og forandring å si for gruppens etnisitet? Jeg vil hevde at dette har en forsterkende effekt på deres identitet som Rom, fordi det er en videreføring av deres brikoleur-livsstil; de plukker opp en religiøs tradisjon utenfra og setter et *romanés*-preg på den. Dette kan være en måte å tilpasse seg på samtidig som at bevare, og slik leve som etnisk minoritet i et storsamfunn med andre verdier.

Moralsk separatisme

Jeg vil hevde at moralsystemets funksjon som sosial grensemarkør opprettholdes ved at Bibelens leses gjennom Roms egne fortolkningsrammer. Videre kan deres etniske identitet bevares ved at deres eget moralsystem forankres til det transcendentale. Som Thomas påpekte, fortsetter de å leve etter sine tradisjonelle regler så lenge det ikke står i Bibelen at man ikke kan følge dem. Hva blir så resultatet av dette? Religionshistoriker Paul Brodwin bruker begrepet moralsk separatisme for å beskrive etniske gruppers samhold i en religiøs kontekst.²¹⁰ Jeg vil komme nærmere inn på Brodwins materiale lenger ut i kapittelet, men først er det nødvendig å vise hvorfor hans begrep om moralsk separatisme er overførbar til Rom.

For å belyse dette, kan det være gunstig å trekke paralleller mellom den dualistiske oppdelingen som en moralsk separatisme genererer og den pietistiske teologien. Dette er en kristen retning som sprang frem på slutten av 1600-tallet/begynnelsen av 1700-tallet, og den er en introspektiv bevegelse i den forstand at tilhengerne søker bort fra denne verden og mot

²¹⁰ Paul Brodwin, "Pentecostalism in Translation: Religion and the Production of Community in the Haitian Diaspora", i *American Ethnologist* 30 (1), (Milwaukee: American Anthropological Association, 2001) 85-101.

en opplevelse av den hellige sfæren gjennom bibellesing.²¹¹ Pietismen har hatt en betydningsfull påvirkning på pinsebevegelsen. I dagens pinseteologi uttrykkes dualismen gjerne ved at pinsevenner opprettholder et skille mellom seg selv, og det profane liv.²¹²

Jeg vil hevde at dette er en inndeling av det gode og onde i verden som har klare paralleller til *romanés* og *mahrimé*. *Romanés* oppfattes av Rom som det korrekte og feilfrie på samme måte som det hellige oppfattes av den kristne. Det må beskyttes fra det besudlede kaoset *mahrimé*, på samme måte som man vil beskytte det hellige fra det profane som er syndig.²¹³ På bakgrunn av Julians og Thomas' uttalelser vil jeg hevde at flere av de tradisjonelle reglene videreføres i den pentekostale tradisjonen.

At grupper styrker sin etniske identitet gjennom pinsebevegelsens moralregler, er et fenomen som man kan finne hos andre etniske grupper. Brodwin har forsket på en haitiansk diasporagruppe bosatt på den karibiske øya Guadalope. Denne menigheten består utelukkende av haitianere, og disse lever i en marginal posisjon i samfunnet, hvor de blir sett ned på av guadalopeerne. Brodwin viser hvordan haitianerne skaper avstand til storsamfunnet ved å følge strenge regler som er med på å generere en følelse av verdighet. På denne måten overkommer de negative følelser som kan oppstå som følge av stigmatisering fra storsamfunnet.²¹⁴ Det er mange faktorer som skiller Rom og de haitianske pinsevennene. For eksempel har de haitianske immigrantene en lengsel etter et hjemland, noe Rom ikke har. Men de deler en felles strategi som går ut på å skape avstand til omgivelser som de opplever som fiendtlige, eller som en trussel for deres kulturelle integritet.²¹⁵ Tradisjonelt har Rom opprettholdt denne avstanden ved å følge egne regler, men selv om jeg ikke har nok data til å uttale meg om hele den norske Romgruppen, vil jeg hevde at dette har bidratt til at KO har kunnet unngå å føle seg marginaliserte.

Et gjennomgående tema i prekenene som holdes i KO er ”menneskelig død”. Robert forklarte menneskelig død som å fornekte den profane verden til fordel for den hellige. Det kan virke som om Roms oppfatning av å befinne seg i en særskilt situasjon som en distinkt gruppe, overføres til den kristne terminologien. ”Den menneskelige verden” er den som befinner seg

²¹¹ Kay, *Pentecostalism, A Very Short Introduction*, 1 og 8.

²¹² Joel Robbins, ”Anthropology of Religion” i Allan Anderson m.fl. *Studying Global Pentecostalism. Theories and Methods* (Berkely, Los Angeles og London: University of California Press, 2010), 164.

²¹³ Douglas, *Purity and Danger*, 8-10.

²¹⁴ Brodwin, ”Pentecostalism in translation: Religion and the Production of community in the Haitian diaspora”.

²¹⁵ Se kapittel én for utfyllende informasjon om Rom sin opplevelse av å ikke bli ivaretatt av det norske storsamfunnet.

utenfor Roms verden, mens den ”riktige” er den kristne. Rom som lever etter Bibelen lever i en slik ”riktig verden”, slik den formidles gjennom pastorene, og slik den enkelte tolker den med utgangspunkt i egen forståelsesramme.

Forståelsen av å være overlegne *gadjé* når det kommer til moralske spørsmål uttrykkes ikke direkte. Men gjennom å ta en viss avstand fra *gadjé* bevares ”helligheten”. I kapittel 3 og 4 så vi konkrete eksempler på hvordan de opprettholder denne avstanden, og søker mot det hellige gjennom å befestе sin situasjon i et Romsamhold. Dette bør ses i sammenheng med det Sutherland kaller en religiøs intensitet, slik som opplevelsen av at det å leve som ”riktig Rom” er noe hellig.

Debatten om frelse

Medlemmene i KO er opptatt av å diskutere moral, og under intervjuene har de ofte kommet inn på sin oppfatning av hva det vil si å være frelst. Som vi så i kapittel 2 har informantene fokusert på at de har fått ”bedre moral” etter at de ble pinsevenner. Dette har kommet frem i uttalelser som ”etter at vi ble pinsevenner har alle sigøynere sluttet å stjele.” Videre pågår det en debatt hvor noen påpeker at det er flere pinse-Rom som tolker frelsesaspektet dit hen at om man først er frelst, kan man oppføre seg som man vil uten å ta hensyn til etablerte moralregler. Predikant Phillip er en av dem som reagerer på et slikt frelsesyn, og i følge han er det ikke slik at selv om ”Jesus døde på korset for menneskenes synder”, kan ikke mennesker handle akkurat slik de vil:

Det er ikke sånn at fordi vi har blitt frelst én gang, så er vi frelst for alltid. Det betyr ikke at alle kan gå og gjøre som dom vil. Vi må fortsette å følge Guds ord. Dette er noe som kommer fra USA, på møtet som skal være nå skal vi diskutere dette. Da kommer det til å bli diskusjoner.²¹⁶

Innenfor Romgruppen kan en slik diskusjon ha stor betydning, for det inngår i det jeg var inne på i kapittel 3 om å utøve former for æreskonkurranser om hvem som er ”best Rom”. Jeg kom med et eksempel på dette i forbindelse med konfliktene mellom familiene, hvor moral brukes som et kriterium for hvem som er skikkelig Rom, og hvem som ikke er det. Videre kan Phillip’s uttalelser tyde på at det ligger en viss frykt der for at ting skal gli ut, og at Rom skal slutte å følge de samme reglene.

²¹⁶ Han refererer til et internasjonalt møte som ble avholdt våren 2011 for pastorer i CMERI.

Er deres posisjon i storsamfunnet endret?

Selv om de utøver en form for moralsk separatisme ved at Roms regler videreføres, viser min studie at flere av medlemmene i KO opplever at storsamfunnets holdning mot Rom har endret seg som en følge av deres nye status som pinsevenner.²¹⁷ Carlos uttrykte det slik:

Jeg føler absolutt at vi får mer respekt nå som vi er kristne. Hvertfall dom norske som vet hva kristendom er, dom skjønner at vi sigøynere er blitt kristne, så vi kan ikke være kjeltringer.

Her ser vi en tendens til at de føler en nærere tilknytning til nordmenn som er pinsevenner og har kjennskap til den kristne teologien, enn til nordmenn som ikke identifiserer seg med kristendommen. Her vil jeg også vise til metodekapittelet hvor jeg beskriver hvordan Thomas forholdt seg til meg basert på hans forståelse av om jeg var pinsevenn eller ikke.

Dette viser seg også blant de internasjonale lederne: Den nå avdøde presidenten i CMERI, Loulou uttalte under samlingen i Belgia at hans motivasjon og inspirasjon til å misjonere var å få slutt på at sigøynere skulle bli oppfattet som kriminelle.

I følge Pastor Stevo har tilknytningen til pinsebevegelsen forandret deres eksterne omdømme:

Now they are showing us more respect, because we are Christian gypsies, not like the other gypsies who don't pay taxes and don't send their children to school.

Det virker som om det er en form for balanse mellom det å forbli Rom, og samtidig leve i storsamfunnet. Jeg vil derfor verken karakterisere deres posisjon i pinsebevegelsen som ren segregering eller integrering, men at gruppen beveger seg mellom disse to ytterpunktene. Det er en ambivalens i denne posisjonen; de er avhengig av det norske storsamfunnet samtidig som de vil være i motsetning til det. Denne ambivalensen berører kjernen i utfordringen med å bevare sin identitet som Rom i dagens Norge. Da jeg spurte Julian om han opplever at gruppen blir mer integrerte i det norske samfunnet ved å være pinsevenner, svarte han:

Ja på et vis, vi er nødt til å gjøre det. Vi kan ikke være isolerte hele veien. Det går ikke, vi bør også integrere oss med det norske folket. Men ikke totalt. Vi har jo kulturen, tradisjonen, og den vil vi leve ut, og vår frihet, vi må ha den.

Dette kan forstås som en måte å si at Rom delvis kan tilpasse seg storsamfunnet, men ikke gå på akkord med sin kulturelle integritet.

²¹⁷ Flere av mine informanter har fortalt at de opplever at kristne skjønner at Rom lever "på en riktig måte", etter at de ble pinsevenner.

Har Bibelen blitt *romanés* i skriftlig form?

Sutherland sammenligner amerikanske Rom med Amish-folket, fordi begge gruppene lever etter strenge regler. Sutherland hevder at disse reglene er en forutsetning for at de overlever som minoritetsgrupper. Hun peker på at forskjellen mellom Rom og Amish er at sistnevnte følger Bibelen, mens Roms regler er muntlige overleveringer som amerikanske Rom kaller *romania*,²¹⁸. Sutherland's materiale er fra 70-tallet, da amerikanske Rom ennå ikke var blitt pinsevenner.²¹⁹ Man kan derfor spørre seg om en slik sammenligning har ny gyldighet i dag. Denne oppgaven handler ikke om amerikanske Rom, men det er liten tvil om at norske Rom føler en sterk tilknytning til Bibelen, og ønsker å følge den. Til tross for at det er store forskjeller mellom Rom og Amish, viser dette at Bibelen og den kristne tradisjonen kan ha en etnisk konsolideringsfunksjon for grupper som ønsker å leve etter egne definisjoner som skiller dem fra deres respektive storsamfunn.

Vissheten om at Rommåten å leve på er utbredt blant Rom overalt er essensiell, og denne utbredelsen av *romanés* er viktig for dem å bevare. Rom er spredt over hele verden, og flere opplever sannsynligvis at deres etniske identitet er truet, fordi de lever i verdener hvor det er *gadjé* som styrer normene, og hele tiden forventer at Rom skal tilpasse seg deres verdier. I det forrige kapittelet så vi at det derfor er viktig for Rom å etablere strategier for å spre *romanés*-fortolkningen av pinseteologien ut til flest mulig Rom, og lederne i den internasjonale misjonsbevegelsen er sentrale aktører i denne prosessen. I Belgia understreket bibellæreren Latzy viktigheten av at CMERI's budskap må nå ut til alle sigøynere i hele verden. På denne måten kan det virke som om den internasjonale misjonsbevegelsen artikulerer en form for moralske separatisme ved at lederne utarbeider en doktrine som er gjeldende for alle Rom og utelukkende for Rom. Dette moralsystemet er imidlertid ikke fullstendig separatistisk, for det er basert på en kristen etos som er felles for pinsevenner uavhengig av etnisitet. Men som vi har sett, er det vanlig at pinsevenner tolker pinseteologien i lokale kontekster. Dette er med på å gjøre pinseetaset partikulært så vel som globalt.

Mens det oppstår en kontinuitet i det moralske systemet, skjer det også en form for diskontinuitet ved at moralen forankres i religiøse tekster. Dette er muligens noe paradoksalt, fordi informantene har en oppfattelse om at religion bare er et sett med regler, og at det strider mot deres væremåte å følge disse. Men når det ligger i deres egne hender å fortolke og

²¹⁸ *Romania* er et sett av uskrevne regler for hvordan man bør leve som Rom. Begrepet kan sammenlignes med *romanes*, som blir et adjektiv, mens *romania* er et substantiv.

²¹⁹ Rom i Amerika (USA, Canada og Latin-Amerika) konverterte til pinsebevegelsen på 80-tallet.

videreformidle de moralske verdiene, kan det virke som om viljen til å følge dem blir sterkere. Slik blir moralsystemet smeltet sammen med den pinselæren, og det blir lettere for dem å følge de tradisjonelle reglene. Kan man si at denne læren er en modernisering av Roms tradisjonelle leveregler?

I dette kapitlet har vi sett hvordan den pentekostale læren har berørt Roms syn på individuelle handlinger når det kommer til forestillingen om å være frelst gjennom tro. I det neste kapitlet skal vi se nærmere på hvordan pinseteologien påvirker Roms syn på hevn og tilgivelse.

7 Fra *kris* til tilgivelse?

Før vi ble kristne, da levde vi i Gamle Testamentet, tann mot tann, øye mot øye. Men i dag har vi nåden. Vi har blitt frelst av nåden og vi viser nåden tilbake. Vi har blitt frels av nåden, og da må vi vise kjærlighet tilbake.

Dette sitatet fra en av menighetens predikanter sier mye om hvordan Roms forhold til konflikter har forandret seg etter at de ble pinsevenner. Det kan imidlertid virke som om det er på det ideologiske planet at dette gjør seg mest gjeldende. Selv om reglene ikke nødvendigvis gjennomføres i praksis, kan det virke som om Rom strekker seg mot et nytt ideologisk mål for hvordan det sosiale samværet skal organiseres. Denne prosessen vil diskuteres nærmere i dette kapitlet som handler om moralreglene som gjør seg gjeldende for Roms sosiale samvær. Som vi har sett tidligere, oppstår det ofte konflikter blant Rom, og her vil jeg se på hvilken innvirkning pinseteologien har på en slik konfliktradisjon. Videre vil jeg se på hvordan identiteten som pinsevenn forandrer gruppens tradisjonelle strategier for å løse konflikter. Fører pinseteologien til at det blir en slutt på konfliktene, eller fortsetter de å involvere seg i konflikter til tross for at de søker å følge en pinseteologi, som er rettet mot tilgivelse? Jeg vil også diskutere om pinsemenighetens organisasjonsstruktur, og dens behov for en lederskikkelse kan påvirke Roms prinsipper om egalitet.

De sosiale moralreglene må også ses i sammenheng med ideen om å bli bedre Rom med Jesus, slik det er nevnt i det forrige kapitlet.²²⁰ Denne ideen gjør seg også gjeldende i konfliktradisjoner, fordi de internasjonale lederne fokuserer på Bibelens budskap om ”å leve i fred med sine brødre” som et utgangspunkt for å styrke gruppens samhold.

I det forrige kapitlet så vi at samhold er viktig for Roms identitet, og i dette samholdet har egalitet en viktig rolle. Hva er det gruppen gjør for å bevare dette samholdet i pinsebevegelsen? I et utenfraperspektiv kan det virke paradoksalt at de er så fokuserte på samhold, samtidig som konfliktnivået innad i gruppen er høyt. For å forstå dette, er det nødvendig å undersøke nærmere hva slags form for samvær som er mellom Rom.

²²⁰ Se forrige kapittel for utfyllende informasjon om dette.

Egalitet

Hos Rom foreligger det en ideell tanke om at sosiale relasjoner skal være basert på egalitet. Engebrigtsen og Lidén skriver at det norske Romsamfunnet ikke har institusjonaliserte lederposisjoner, men at det eldste paret i hver familie fungerer som ledere for sin respektive enhet. Det er et statsløst fellesskap som er basert på slekts- og familietilhørighet som dannes både gjennom manns- og kvinnelinjen. Kjønn og alder er de eneste konstante differensieringskriteriene. Menn er ideologisk overordnet kvinner, og voksne er overordnet barn.²²¹ Engebrigtsen skriver at denne egaliteten blant rumenske Rom holdes i sjakk gjennom en æreskonkurranse og en utbredt idé om å dele på alt. Dette kan være med på å forhindre maktsentralisering.²²² Liknende systemer finner man også hos andre Romgrupper; Stewart peker på at de egalitære forholdene mellom Rom-menn i Ungarn er grunnet i en gjensidig respekt for hverandre, og at dette arter seg blant menn på samme alder.²²³ Mye tyder på at det samme er tilfelle også i den norske Rom-gruppen, og samspillet mellom lederne i KO er et godt eksempel på dette. Hvordan påvirkes de egalitære relasjonene av at pastoren har en rolle hvor han i utgangspunktet er hevet over de andre mennene i fellesskapet?

Anderson peker på at det til tross for forestillingen om pinsemenigheten som et fellesskap som skal være basert på en horisontal maktstruktur, allikevel er et behov for en lederskikkelse som leder møtene og går i forbønn for forsamlingen.²²⁴ Dette gjelder også i KO, men her det også relevant at en leder kan gå foran som et moralsk forbilde. I en slik rolle er det mye muligheter for makt og anerkjennelse, og dette kan rokke ved Roms egalitetsstruktur.

Pastorens rolle i KO kan karakteriseres som det sosiologen Max Weber kaller karismatisk autoritet.²²⁵ Her defineres autoritet som en form for legitimert makt, det vil si en makt som aksepteres som rimelig av menighetsforsamlingen. Å være karismatisk vil i en menighetssammenheng si at pastoren har personlige egenskaper og en utstråling som gjør at forsamlingen knytter han til det guddommelige.²²⁶ Her skal vi se på hvordan et slikt lederskap tar form i KO. I tråd med Mols teorier om sakralisering²²⁷ vil jeg gjennom empiriske eksempler vise hvordan pastorens makt helliggjøres. Deretter vil jeg komme inn på hvordan

²²¹ Engebrigtsen og Lidén, "Å finne sin plass som minoritet- Rombefolkningen i Norge i dag.", 199-201.

²²² Engebrigtsen, *Exploring Gypsiness. Power, Exchange and Interdependence in a Transylvanian Village*, 122.

²²³ Stewart, *The Time of the Gypsies*, 234.

²²⁴ Anderson m.fl., *Studying global Pentecostalism, Theories and Methods*, 3.

²²⁵ Weber, *Makt og byråkrati*, 69.

²²⁶ Repstad "Mellom karisma og kontor. Pinseledere i det moderne Norge", 125.

²²⁷ Mol, *Identity and the Sacred*.

denne makten utfordres av andre menn i menigheten, og at pastoren er avhengig av menighetens velvilje for å bevare sin posisjon.

Min studie viser at det særlig er tre arenaer hvor pastoren har muligheter til å opptre som maktforvalter: Den første er innad i menigheten ovenfor medlemmene i KO. Den andre arenaen er som talsmann for menigheten til det norske storsamfunnet. Den tredje arenaen er som kontaktledd mellom menigheten i Oslo, og CMERI og BRIS. Før jeg kommer inn på dette, er det nødvendig å se nærmere på maktrelasjoner i pinsemenigheten generelt, og hvordan man anser at ideelle maktforhold skal være.

I sine teorier om religionens funksjon, peker Geertz på religionens viktige rolle for moralspørsmålet, ved at den forbinder etikk og livsførsel med verdensbilde og virkelighetsoppfatning.²²⁸ Moralkodekser er gjerne nedfelt i religionssystemer, og legitimeres ofte med en guddommelig vilje. Menighetens tro på at pastoren har kontakt med det guddommelige er med på å legitimere pastorens rolle som leder. Pastorens posisjon som leder er på den ene siden et brudd med Roms egalitetsprinsipp, og deres ideologi om likeverd. Men på den andre siden er den hellige posisjonen med på å opprettholde egalitetsprinsippet gjennom den religiøse overbevisning om at det er en guddommelig vilje og ikke en menneskelig, som manifesterer seg gjennom hans lederskap. Det er ikke pastor Thomas som bestemmer hva som er syndig, han bare videreformidler det medlemmene oppfatter som Guds ord. Gjennom troen på at pastoren er innsatt av Gud, og ikke av et menneske, settes han i en posisjon som er utenfor egalitetsprinsippet, og blir en del av det hellige. Det som Durkheim beskriver som noe som er farlig å tilnærme seg.²²⁹

Lederskap i pinsebevegelsen.

Pinsebevegelsen er basert på en løs kongregasjonsmodell, og tradisjonelt sett har åndsåp og gudskall vært de eneste nødvendige kriteriene for å ha en lederstilling i en pinsemenighet.²³⁰ Det foreligger ulike tradisjoner for maktstrukturer i ulike menigheter, og variasjonen i denne praksisen må ses i sammenheng med den kontekstualiserte posisjonen til pinsebevegelsen, som er konstruert ut fra dens evne til å tilpasse seg lokale tradisjoner. Når det kommer til kjønnsroller, er det vanlig at lederen er mann, mens flertallet av medlemmene ofte er kvinner.

²²⁸ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (London: Hutchinson, 1975), 89-90.

²²⁹ Krogseth, "Det hellige I det moderne- refleksjoner omkring religion, identitet og modernitet.", 199.

²³⁰ Elizabeth Brusci "Gender and Power" i Anderson m.fl. i *Studying global Pentecostalism, Theories and Methods*, 78.

Det finnes imidlertid eksempler på kirker hvor kvinner har formelle lederposisjoner, men dette er snarere unntaket enn regelen.²³¹ Pastoren blir utnevnt av eldsterådet, som igjen er valgt av forsamlingen i en demokratisk prosess.²³² Lederskapet kan derfor sies å være basert på inspirasjonelle kvaliteter fremfor institusjonelle.²³³ Dette betyr at en leder oppnår autoritet gjennom åndsgaver slik som tungetale, helbredelsesevner og profetier.²³⁴ Evnen til å tale er også viktig. I dette tilfellet er en slik evne relevant, fordi den kan knyttes opp til Roms arbeidsmoral hvor talekunsten er verdsett, som er beskrevet i kapittel 3.²³⁵ Dette kan være med på å forklare hvorfor pastorrollen kan være appellerende for Rom. Åndsgavene er avgjørende fordi forsamlingen anser dette som noe de har fått fra Gud, og åndsgavene kan være med på å styrke fellesskapet. Gjennom en overbevisning om at de religiøse lederne har fått åndsåd i den Hellige Ånd, kan deres makt legitimeres fordi deres handlinger blir tolket som et uttrykk for Guds vilje.

Religionshistoriker Anderson beskriver maktbalansen i pinsemenigheter på følgende måte:

In one sense you follow the injunction to the original wayfarers in the Gospels to call no-one father or master, so symbolically abolishing all hierarchies and mediations, but in another sense the unity of the people is vested in the authority of the pastorate.²³⁶

Martin skriver videre at man i pinsebevegelsen vil følge Gosplene, hvor det står at ingen skal være "father" eller "master", og man vil unngå en hierarkisk struktur. Allikevel er menighetens samhold basert på den pastorale autoriteten. Denne beskrivelsen er sammenfallende med pastor Hegertuns beskrivelser av utføring av dåp i Filadelfia; Hegertun sier at de vil holde en så flat struktur som mulig:

Det behøver ikke være pastoren som døver her, det kan være en kristen venn, en venn som har tatt han med inn i troen som døver, så vi har ikke... Det er en flat struktur, og vi er ikke sånn at vi tror på et allment presteskap, alle har like mye å si. Alle som vil tro på Jesus får den Hellige Ånd inne i seg, og der står vi ikke over hverandre. til tross for at hvem som helst kan døpe i menigheten, er dette vanligst at pastoren gjør det.

Pastorens makt artikuleres ved at det er han som leder møtene, og dermed kan bestemme hva som skal være tema der. I tillegg til dette er pastoren ofte menighetens ansikt utad, det er for eksempel Hegertun som er presseansvarlig for Filadelfia. Det gjør at han kan sette rammene

²³¹ Anderson m.fl., *Studying global Pentecostalism, Theories and Methods*, 3.

²³² Repstad, "Religiøse ledere, makt og motmakt", 121.

²³³ *ibid*: 125.

²³⁴ *ibid*:80.

²³⁵ Se kapittel tre for ytterligere informasjon om deres arbeidsmoral.

²³⁶ David Anderson, *Pentecostalism: The World Their Parish*, 168-9.

for hva som skal kommuniseres om menigheten til verden utenfor. Han står selvfølgelig ikke fritt til å si akkurat det han vil, for hans uttalelser vil komme tilbake til resten av medlemmene. En pastor er derfor nødt til å forholde seg til forsamlingens velvilje også når det kommer til å *bevare* sin posisjon, og ikke bare for å *oppnå* den. Det er interessant å trekke paralleller mellom pinsepastorens rolle og de ideelle maktstrukturene som Rom søker å følge, fordi det foreligger likheter mellom disse strukturene.

Pastorens arenaer for mulig maktutøvelse

Engebrigtsen og Lidén skriver at religion spiller en viktig rolle blant Rom for å oppnå innflytelse og respekt utover den enkelte familie.²³⁷ Jeg vil hevde at dette er en situasjon som mest sannsynlig er blitt forsterket etter at de ble pinsevenner. Det var ikke sånn da de var katolikker, for da hadde de ikke egne religiøse ledere. Man må gjøre seg fortjent til pastorstillingen, det er ikke en arvelig posisjon. Det foreligger altså ikke en type makt som Weber kaller *tradisjonelt herredømme*, hvor makten legitimeres i tradisjoner.²³⁸

Her ser vi den første arenaen for mulig maktutøvelse. I KO har pastorene og predikantene mulighet til å utøve makt ved å lese og fortolke Bibelen. Dette gir dem makt til å definere hvordan man skal oppføre seg for å bli sett på som en skikket Rom innad i miljøet. På bakgrunn av sin bibelkunnskap har pastoren et ansvar for å formidle Guds budskap. Et eksempel på dette fra predikant Robert illustrerer overgang fra det gamle systemet med *kris*:

Før betalte vi penger når det var noen som bråkte, nå gjør vi inte det lenger, for det står jo i Bibelen at det skal man inte gjøre. Det er synd. Om, noen kommer til meg og vil ha en sånn *kris* hvor man betaler med penger, så sier jeg at dom må gå til noen andre. Jeg er en kristen pastor,²³⁹ så da gir jeg aldri bøter, hos meg må dom tilgi hverandre.

Overgangen fra tradisjonell *kris* til tilgivelse er et stort sprang blant Rom, for metoden med å løse problemer med penger har en lang tradisjon. Jeg vil komme nærmere inn på dette spørsmålet senere. Her bruker jeg dette sitatet for å eksemplifisere de religiøse ledernes mulighet til å fortolke moralske leveregler.

²³⁷ Engebrigtsen og Lidén, "Å finne sin plass som minoritet- rombefolkningen i Norge i dag", 201.

²³⁸ Max Weber, *Makt og byråkrati* (Oslo: Gyldendal, 1995), 71-2.

²³⁹ Jeg har erfart at informantene ofte bruker begrepene pastor og predikant om hverandre. Her omtaler Robert seg selv som pastor, til tross for at han ikke har pastor-status i KO.

At de religiøse lederne har makt over resten av forsamlingen, gjør seg mer gjeldende fordi flere Rom er analfabeter. I følge mine informanter er det flest kvinner som er analfabeter, og dette kan bety at de er underlagt pastoren i større grad enn det flere av mennene er. Jeg vil komme nærmere inn på forholdene mellom kjønn i det neste kapittelet.

Den andre arenaen for maktutøvelse er som talsmann for KO til det norske storsamfunnet. At pastoren også kan ha et ansvar for å representere menigheten utad, la jeg tidlig merke til da jeg kontaktet gruppen for første gang, slik beskrevet i kapittel 2. Til tross for at Julian er en profilert talsmenn, henviste han meg videre til pastor Thomas som den som skulle uttale seg om norske Roms menighet. Thomas er vanligvis ikke talsmann for Rom, han har sagt at han misliker å ha en profilert rolle. Dette viser at det er forskjell mellom rollen som talsmann for sakrale og profane anliggender. Disse grensene er imidlertid ikke fastsatte, for i en artikkel i Aftenposten om Roms tidlige giftealder ble Julian intervjuet. Der ble han omtalt som ”sigøynerpastoren i Norge”, til tross for at han på daværende tidspunkt ikke var pastor. Det kan altså virke som om rollen som talsmann til en viss grad gjør seg gjeldende i religiøse spørsmål, til tross for at Julian ikke egentlig er en religiøs leder. Dette viser igjen kompleksiteten i Roms sosiale struktur.

Et annet aspekt ved denne hendelsen, som er beskrivende for Roms sosiale samvær, er at Julian uttrykker ydmykhet overfor Thomas ved å gi ham muligheten til å uttale seg på vegne av Roms menighet. Samtidig kan dette ha vært en måte for Julian å unngå å måtte snakke om andre Rom. Jeg nevnte tidligere at autonomi er viktig hos Rom, og i dette inngår også at man ikke taler på vegne av andre. Eksempelvis har Thomas aldri uttalt seg om andre Rom til meg. Han har vært nokså konsekvent med å holde seg til teologi, og til rene faktafremstillinger om CMERI og KO, samt å henvise til bibeltekster og amerikanske pinse-pastorer.

Den tredje maktarenaen er Roms internasjonale pinsenettverk. Ifølge Thomas får ikke pastorene i CMERI's menigheter betalt for jobben de gjør. Men posisjonen som religiøs leder kan allikevel gi forbindelser i den transnasjonale Romorganisasjonen, som igjen kan være med på å gi økonomiske vinninger. De internasjonale møtene er en god arena for å profilere seg selv, og etablere kontaktnett og muligens forretningsforbindelser, noe som kan medbringe økonomisk fortjeneste.

I utnevnelsen av ny pastor spiller moral en viktig rolle, for det er en forutsetning at en potensiell pastorkandidat overholder moralregler. Pastoren har altså ingen mulighet til å

definere Romgruppens moralregler uten at han har bevist at han selv kan følge dem. Dette er sammenfallende med Paloma y Gay's funn hos spanske *gitanos*. Dette viser at morallaspektet er sentralt i flere sigøynermenigheter, og ikke bare i KO.²⁴⁰ Dette går for øvrig igjen i de fleste pinsemenigheter.

Fra "sigøynerkonge" til pinsepastor?

Hittil har vi sett at de egalitære maktforholdene i stor grad videreføres i menigheten, men hvordan forholder det seg med tidligere sekulære lederskap i den hellige sfæren? Opphører disse lederskapene eller forsterkes de i menigheten? Overskriften på dette avsnittet referer til tittelen som sigøynerkonge, en betegnelse som egentlig ikke er gjeldende innad blant Rom. I Norge er det særlig én Rom-mann som har profilert seg med en slik tittel. Jeg har imidlertid aldri opplevd at han omtales med en slik tittel innad i gruppen. Snarere tvert imot; mine informanter har snakket nedsettende om hans rolle, og sannsynligvis har dette bakgrunn i at han var med på et lovbrudd som har ødelagt mye for det norske Rom-samfunnets relasjon til det norske storsamfunnet. I denne sammenheng er det mer relevant å snakke om *rom baro*, dette er *romanés* for en stormann, og en *rom baro* nyter stor respekt blant Rom. Både statusen som *Rom baro* og pastorrollen er basert på at man sitter på kunnskap om hva det vil si å være en skikket Rom.

Martin peker på at det er vanlig at tradisjonelle lederskap overføres til lederposisjoner i pinsemenigheter.²⁴¹ Dette er funn som også den norske antropologen Lone har funnet hos spanske *gitanos*-pinsevenner. Hun viser i sin bok "Sigøynere. Alternative livsverdener i en marginal bydel" hvordan tradisjonelle maktstrukturer blant *gitanos* opprettholdes i pinsemenigheten. Hun skriver at det blant dem tidligere fantes et slags overhode, *tío*, som bestemte over hver storfamilie. Det er mye som tyder på at en *tío* har lik posisjon som en *rom baro*. Lone skriver at makten som tidligere var innbefattet i *tío*-tittelen etter hvert har falt bort, og hun hevder at menighetens pastor har tatt over denne maktposisjonen.²⁴² Norske Rom og spanske *gitanos* er på mange måter svært ulike.²⁴³ Det virker allikevel som om

²⁴⁰ Paloma Gay y Blasco, *Gypsies in Madrid. Sex, Gender and the Performance of Identity*, 15.

²⁴¹ David Martin, *The Future of Christianity, Reflections on Violence and Democracy, Religion and Secularization* (Farnham og Burlington: Ashgate, 2011), 76-7.

²⁴² Lone, *Sigøynere. Alternative livsverdener i en marginal bydel*, 205.

²⁴³ De har for eksempel ulike historiske bakgrunner, mens *los gitanos* reiste gjennom Nord-Afrika, reiste Rom gjennom Øst-Europa. Mye tyder også på at *gitanos* er blitt mer "spanskgjorte", de har nærmere forhold til spansk enn det Rom har til norsk, og bruker i mindre grad et eget sigøynerspråk slik som Rom bruker *romanes*.

pinsebevegelsen kan ha hatt en lik påvirkning på disse to gruppene, for det er mye som tyder på at muligheten til å tilegne seg en maktposisjon blant norske Rom har forandret seg etter at de ble pinsevenner. Thomas kommer fra en relativ liten familie som sannsynligvis ikke har hatt en sterk posisjon i det norske Romsamfunnet, og det kan virke som om han gjennom pastorrollen har opparbeidet seg en høyere posisjon. Det kan imidlertid være mulig at han fikk en slik status på andre måter som for eksempel ekteskap, og at det var dette som muliggjorde hans stilling pastor. Allikevel kan det hende at Lones teori om at *gitanos*-menigheten fungerer som en *erstatning* for klansystemet som tidligere var vanlig blant spanske *gitanos*, også er tilfelle hos norske Rom. Dette vil si at menighetsstrukturen fører til en forsterkning av tidligere lederskap som vart basert på storfamilie.²⁴⁴ Det er mulig at tidligere tradisjoner for lederskap forsterkes, noe man kan se blant annet ved at Thomas har mye familie i Sentral-Europa. Disse familierelasjonene vil sannsynligvis føre til en nærere kontakt med ledelsen i CMERI og BRIS, noe som lettere kan gi ham stilling som pastor. Det er derfor svært sannsynlig at Roms pinsemiljø fører til at maktreelasjonene blant menn i Norge blir mer basert på internasjonale kontakter.

Sakralisering av menighetens leder

Videre vil jeg hevde at lederskikkelsen blir forenelig med egalitetsprinsippet ved at pastorens makt sakraliseres. I følge sosiologen Lukes kan forestillingen om makt føre til at sakraliseringen av pastoren forsterker menighetens bilde av ham som innehaver av hellig makt. Med et slikt utgangspunkt trenger han ikke påtvinge menigheten sin vilje, og en kilde til konflikt er minsket.²⁴⁵ Når pastorens maktposisjon knyttes til et guddommelig kall, genereres det aksept for en rolle som i prinsippet bryter med Roms ideelle sosiokodekser, som i utgangspunktet ikke tillater at maktrollen strekker seg utenfor familien. Ved å transformere menneskelig vilje til guddommelig vilje, legitimeres makten, og pastorens lederskap sakraliseres. Fordi forsamlingen oppfatter at pastoren har fått et kall fra Gud om å preke, er han berettiget til å definere hvordan det er riktig å leve.

En slik forankring av religiøst lederskap i guddommelig kall er vanlig i de fleste religiøse tradisjoner, men det kan virke som om det tillegges særskilt vekt i KO, fordi det er viktig å unngå å gi inntrykk av at man anser seg selv som hevet over prinsippet om likestilling mellom

²⁴⁴ Jeg har valgt å bruke ordet storfamilie fremfor klan, siden det er slik de norske Rom organiserer seg.

²⁴⁵ Steven Lukes, *Power, a Radical View* (Palgrave Macmillan, 2005), 45.

brødre. Kan dette være en måte å holde seg til *romanés* på? I løpet av mitt feltarbeid bestemte Thomas at han skulle gå av som pastor. I spørsmålet om hvem som skulle ta over som pastor tydeliggjorde Robert viktigheten av at forsamlingen oppfatter kallet til en potensiell pastor som noe guddommelig:

Han²⁴⁶ sier at det var fordi Gud sa det til han, at det ikke var meningen at han skulle være pastor lenger. Så nå får vi se. Jeg har selv fått kallet fra Herren, men jeg vil vente til at alle dom andre forstår det. Og også pastor Stevo og dom andre i BRIS. Det er viktig at alle forstår Guds vilje.

Jeg vil peke på to interessante aspekter i denne uttalelsen: For det første viser den at pastor Thomas legitimerer sin avgang i det hellige. Ved å begrunne sin avgang med en guddommelig ”beskjed”, unngår han å selv ta ansvaret for at han ikke vil fortsette som menighetens pastor. De andre kan ikke kritisere ham ved eksempelvis å beskyldte ham for å ha mistet troen, eller å være ute av stand til å være pastor. Her skal man selvfølgelig ikke se bort fra at Thomas faktisk har opplevd at Gud *har* bedt ham gi opp sitt kall som pastor, men han har uttalt til meg at han synes det er bedre at flere menn deler på ansvaret. Dette viser at det er flere aspekter ved hans valg om å gå av som pastor.

For det andre understreker Robert at det ikke holder at han som potensiell pastor føler et guddommelig kall; det er viktig at menighetens medlemmer og de internasjonale lederne mener at han er skikket for å være pastor.²⁴⁷ Utsagnet er preget av en ydmykhet som er verdsatt hos Rom, slik at ingen kan anklage ham for å prøve å være sjef over de andre ved å hevde at han har autoritet over dem. På denne måten overholder han de moralske oppførselskodeksene, og bevarer egalitetsprinsippet i en situasjon hvor dette prinsippet er truet.

Det er essensielt at en potensiell pastorkandidat kommuniserer ydmykhet overfor spillereglene i *romanés* om han skal vinne menighetens tillit. Dette gjør seg gjeldende i samspillet mellom lederne i KO. Under møtene skifter de på hvem som preker, og om alle de religiøse lederne er til stede, vil hver av dem holde en preken i løpet av møtet. Under denne vekslingen viser de ydmykhet ved å kaste ballen frem og tilbake til hverandre før en preken. Mens Phillip ber Thomas komme opp og preke, kan Thomas peke videre på Robert, mens Robert igjen insisterer på at Julian skal lede ordet. Slik viser de at de har respekt for hverandre som

²⁴⁶ Her refereres det til Pastor Thomas.

²⁴⁷ Når det kommer til stykket er det lederne i CMERI som bestemmer hvem som kan være pastorer, de fungerer altså som et slags eldsteråd.

likeverdige brødre, og at ingen vil vanhellige pastorrollen ved å kreve å få mer plass enn de andre. Her er det verdt å legge merke til at Julian, til tross for at han ikke lenger har noen stilling som religiøs leder, likevel holder prekener i menigheten. Her kan man finne likheter med det Lange kaller hellig broderskap blant ungarske *romungre*-pinsevenner, hvorved hun illustrerer hvordan disse kommuniserer ydmykhet i menigheten.²⁴⁸

Holder hverandre i sjakk

Vi har nå sett hvordan et religiøst lederskap muliggjøres hos Rom. Jeg vil dernest diskutere balansen mellom kreftene som utfordrer egalitetstrukturen, og de kreftene som bevarer den. Personlig autonomi er som sagt et viktig aspekt ved egalitetsprinsippet. Det kan virke som om denne autonomien sikres ved at pastoren ikke kan tvinge de andre til å utføre handlinger som strider mot deres vilje, fordi han er avhengig av deres godvilje for å beholde sin posisjon. Han har altså ikke den type makt som Weber beskriver som tradisjonell makt, hvor en leder får en lederstilling basert på tradisjoner. Han har snarere en karismatisk makt.²⁴⁹ Karismatisk makt er en vanlig form for lederskap i pinsebevegelsen, og innebærer at forsamlingen har stor grad av tillitt til pastoren. Hegertun peker eksempelvis på at tillit er en viktig faktor for å bli pastor i Filadelfia, og mine data viser at denne tillitten også er viktig i KO. Dette gjør også at pastoren er bundet av visse regler for å kunne bevare sin posisjon. Religionshistoriker Ninian Smart skriver at rollen som pinsepastor innebærer mye ansvar, fordi det er vanlig at de troende skifter menighet ut fra pastorens popularitet, og hans evne til å preke. Slik blir også pastorens suksess målt i menighetens størrelse.²⁵⁰ Blant norske Rom er det ikke aktuelt å skifte menighet, siden det ikke er flere Rommenigheter å velge mellom i Norge.²⁵¹ Her er det mer sentralt at pastoren er i stand til å holde menigheten samlet, og at han får flest mulig til å delta på møter. Dette begrenser hans muligheter til å utøve makt, fordi det gjør at han er avhengig av menighetens godvilje. Da jeg spurte Helena hvordan man vet at en pastor er en god pastor svarte hun: ”*Det er i ansiktet hans, man kan se det i øynene hans om han har Jesus i sitt ansikt.*”

²⁴⁸ Lange, *Holy Brotherhood, Romani Music in a Hungarian Pentecostal Church*, 61.

²⁴⁹ Repstad, *Mellom karisma og kontor. Pinseledere i det moderne Norge*, 117.

²⁵⁰ Ninian Smart, *The World's Religions* (2003), 384.

²⁵¹ Det er imidlertid, som vi har sett, en tendens til at noen Rom blir medlemmer i norske pinse-forsamlinger.

Hvordan ser Helena at pastoren har Jesus i sitt ansikt? Her kommer vi inn på temaer som karismatiske evner, som gir de troende en følelse av det hellige, og stimulerer det ikke-intellektuelle aspektet i medlemmene. Julian forklarte det på denne måten:

Det er viktig å preke om nye ting hele tiden, og at det er viktig å få menigheten til å tro på det som pastoren sier. Alle Rom i Norge er allerede frelst så det er ikke vits i å preke så mye om frelse. Og du vet, Rom har ikke så stabile liv. Det er veldig viktig at pastoren får menigheten til å tro, sånn at de tar denne troen med seg ut i livet. Og da er det viktig at han kommer med enkle budskap, for da vil menigheten ha mer. Og det er ikke vits å snakke så lenge, etter 45 minutter blir menigheten lei.

Flere av mine informanter har presisert at det de liker best med pinsebevegelsen er at den er enkel å forstå, så det er tydelig at Julian har et poeng i at det er viktig at preknene er enkle.

I tillegg til at pastoren er avhengig av menigheten, er også menigheten avhengig av pastoren som en kilde til det guddommelige. Flere av medlemmene har uttrykt at deres tro er svært personlig, og beskriver deres forhold til Gud og Jesus med utgangspunkt i svært personlige følelser. For eksempel understreker Natalina at alle sitt forhold til Gud er noe personlig, men at det allikevel er viktig å holde seg unna syndige ting:

Når jeg gjør de riktige tingene, så føler jeg at jeg er nærmere Gud. For eksempel dagen før vi var på møtet forrige helg, så var vi mange sammen for å feire bursdag. Dom andre drakk en del da, men jeg ville inte det. Det hadde inte vårt galt om jeg hadde gjort det, men jeg følte at jeg er nærmere Gud om jeg gjør de riktige tingene.

Dette illustreres i Julians beskrivelse av pastorrollen, hvor han vektlegger viktigheten av at forsamlingen liker pastoren. Dette kan knyttes til den delen i sakraliseringsprosessen hvor den troende tillegger det Mol betegner som et personlig engasjement i det hellige.²⁵² Slik knytter forsamlingen seg til pastoren, og forutsetningene for dette er at det er samstemthet om at hans posisjon er basert på en guddommelig vilje. Slik blir KO til det som Weber kaller et legitimert herredømme, fordi begrunnelsen av lederskapet, guddommelig makt manifestert gjennom åndsgaver, er godkjent av menighetens medlemmer.²⁵³

Det er imidlertid ikke bare forsamlingen som er med på bevare den egalitære strukturen. Predikantenes sterke stillinger i KO utgjør viktige krefter som også begrenser pastorens maktmuligheter. I løpet av mitt feltarbeid har det vært tydelig at pastorens makt har blitt

²⁵² Mol, *Identity and the Sacred*, 5.

²⁵³ Repstad, "Mellom karisma og kontor. Pinseledere i det moderne Norge", 123.

utfordret av KO's predikanter. Da jeg snakket med Julian om konflikten som har pågått under perioden med feltarbeid, satte han konflikten i forbindelse med Thomas begrensede makt:

Nå som dom vet at det er vår familie som styrer menigheten, så er dom inte redde lenger. Da vet dom at det er kontroll, og at det ikke er noen som tør å lage bråk lengre. Så da kommer dom til menigheten igjen.

Her ser vi at Julian begrenser Thomas' autoritet ved å peke på at Thomas ikke har de nødvendige kvalifikasjonene som skal til for å holde menigheten samlet. Det viser også at pastoren har et ansvar for å holde konflikter under kontroll, og at han må ha autoritet i Rom-miljøet. Robert dannet et bilde av Thomas hvor han ikke fremhevet autoritære egenskaper:

Han sier at det er Gud som har sagt til han at han inte skal være pastor lengre, men jeg tror heller at det er kona hans, og barna hans, som har sagt til han at han skal slutte med dette altså.

Jeg vil hevde at dette utsagnet er et eksempel på desakralisering av maktposisjon. Ved å hevde at Thomas' handlinger ikke har utspring i det guddommelige, men at det snarere er kona til Thomas som bestemmer at han ikke skal være pastor lengre, bestrider han pastorens hellige makt. Videre setter han Thomas i et dårlig lys ved å hevde at han underkaster seg kvinnelig makt, noe som strider med Roms ideelle struktur for kjønnsroller. På den andre siden viser dette at kona til pastoren også har autoritet til å få gjennom viljen sin.

I etterkant av Thomas' avgang som pastor forklarte Robert at Thomas ville arrangere en *missiona* i Oslo, men Robert hadde nektet ham å gjøre det:

Nå som han har sagt at han inte vil være pastor lenger så har ikke noe makt mer, så da kan han ikke komme og lage en *missiona*. Han har inte makt lengre, eller altså han kan ha makt til å snakke og gjøre en preken i menigheten, men inte noe mer enn det altså.

I denne uttalelsen kan man lese at det er konfliktfylte spenninger mellom lederne i KO, og det kan være grunn til å trekke paralleller mellom disse konfliktene og opprettholdelsen av egalitet. Ved å "snakke bak ryggen" på Thomas og fremheve hans myke sider, hindrer de andre lederne at Thomas får en overordnet posisjon. De opprettholder et likestilt fellesskap ved å "dra den andre ned".

Roberts uttalelse bringer oss inn på det tredje aspektet av maktmulighetene som en pastor har; anerkjennelse utad i det internasjonale Romnettverket. Her kan han ha makt til å samle og representere menigheten internasjonalt. Et eksempel på dette så jeg da Robert arrangerte en *missiona* hvor Rom-pastorer fra flere ulike land var til stede. På veggen i kirka hang det et

stort banner med navnet og telefonnummeret hans. Dette banneret etterlot liten tvil om hvem som hadde æren av å samle så mange Rom til en *missione*.

Egalitet og lederskap

Vi har altså sett at egalitetsprinsippet videreføres i menigheten, samtidig som det utfordres fordi det krever at noen er leder. De andre desentraliserer pastorens makt. Man kan spørre seg om dette er en måte å unngå konflikter på. Lederne sakraliserer makten sin ved å omtale den som et kall fra Gud. De kamuflerer sitt eget ønske om å lede menigheten ved å fremstille egen maktposisjon som et guddommelig kall.²⁵⁴ Dette gjør de ved å forankre ønsket om lede menigheten i transcendent referanserammer; Guds vilje. Gjennom de troendes oppfatning om at kallet kommer fra Gud, blir det at tiltredelsen av en ny pastor er Guds vilje til en objektiv sannhet.²⁵⁵ Videre er det nødvendig at pastorens rolle forankres i deres engasjement, dette vil si at de knytter seg til meningssystemene som pastoren presenterer i sine prekener.²⁵⁶ Det er mye som tyder på at pinsemenighetens struktur passer for Roms sosiale organisering. Innenfor pinsebevegelsens dynamiske menighetsstruktur er det en lav terskel for å splitte opp og danne nye menigheter. Dette er mulig innenfor den kongresjonalistiske menighetsmodellen som vi var inne på i det forrige kapittelet.²⁵⁷ Det kan virke som om et slikt mønster er kompatibelt med Roms tradisjoner organisering av sosioreligiøst samvær. Videre ser man at den kongresjonalistiske menighetsmodellen som er dominerende i pinsebevegelsen tilrettelegger for en videreføring av tradisjonelle maktstrukturer, nettopp fordi det er opp til de enkelte menighetene å organisere sin egen struktur. Det kan virke som om maktrøller videreføres, men at de også tillegges en ny mening og styrkes ved at de sakraliseres. At predikantene bruker konflikt, eller konkurranser som en taktikk for å tilegne seg ære, viser at gruppen er avhengig av dette for å bevare *romanés*-regler, og at taktikkene videreføres i det pentekostale samspillet.

²⁵⁴ Dette er et vanlig fenomen i pinsebevegelsen, se Anderson, *An Introduction to Pentecostalism*, 229.

²⁵⁵ Mol, *Identity and the Sacred*, 11.

²⁵⁶ Krogseth, "Det hellige I det moderne- refleksjoner omring religion, identitet og modernitet.", 201.

²⁵⁷ Ingvild Sælid Gilhus og Lisbeth Mikaelsson, "Kristendommen" i Ingvild Sælid Gilhus og Lisbeth Mikaelsson (red.), *Verdens levende religioner*, (Oslo: Pax forlag, 2007), 245.

Å leve i nåden.

La oss gå nå se på hvordan konflikter som er av større dimensjoner enn dem jeg allerede har vært inn på, håndteres i menigheten. Her vil jeg undersøke hvordan den kristne ideologien om å tilgi hverandre møter tradisjonen for å bruke pengebetaling som løsningsstrategi på konflikter mellom Rom.

I feltarbeidet har jeg vært vitne til flere konflikter i Rom-gruppen, eksempelvis endte bursdagsfesten til en av predikantene opp med at tre menn braket sammen i slåsskamp. De andre gjestene prøvde å stanse slåsskampen på en måte som viste at de var nokså vant til slike situasjoner. Helena virket nesten litt stolt da hun kom til meg og fortalte at det var en fra hennes familie som hadde startet braket. Dette kan settes i sammenheng med Engebrigtsens konklusjoner om at konflikter blant rumenske Rom og konkurrering om ærestitler er en måte å opprettholde Rom-samfølelsen.²⁵⁸ Ærestitler er også viktig hos norske Rom. I tillegg til kamp om ære kan årsaker til konflikter også være uenigheter om penger, giftemål og lignende. Konflikter er også vanlig blant amerikanske Rom, Sutherland skriver:

...one of the most apparent characteristics of the Rom is that they are almost constantly involved in conflict with each other, a factor that masks their equally intense solidarity as a group.²⁵⁹

Pastor Hegertuns erfaringer med Rom i menigheten viser også et bilde av personer som er preget av at de lever i konfliktfylte kontekster, særlig mellom familie én og to.

“...men så er jo situasjonen slik, som du sikkert kjenner til, i Oslo, i sigøynermiljøet at det er to store familier som ikke kommer så godt overens; Familie én og familie to. For tiden i den Rom-menigheten som er her, så er det en fra familie1 som er pastor og som utgjør lederskapet. Det gjør at en del av familie to ikke ønsker å være der, og heller går i den tradisjonelle norske delen av menigheten. Så vi har fått inn i den siste tiden noen titalls personer derfra som nå er her. Og jeg vil ikke si så bastant hva som er grunnene og sånt, men jeg ser jo at det bygger på interne konflikter, eller utfordringer her da..”

Hegertun har også erfart at flere av medlemmene fra familie to har kontaktet ham for at han skulle komme hjem til dem for å utføre dåp. Dette viser at noen medlemmer i familie to ikke innfinner seg i KOs maktstruktur. De velger i stedet å gå ut av KO, og søker seg til en norsk religiøs leder. I følge Hegertun møter enkelte Rom sporadisk opp på møtene i storsalen i

²⁵⁸ I menigheten virker det som om denne konkurransen tar former av å være mest ydmyk. Se avsnittet om egalitet.

²⁵⁹ Sutherland, *Gypsies; the Hidden Americans*, 97.

Filadelfia, og da enten i form av gjenger som deltar i to til tre uker for så å forsvinne, eller i mindre grupper på to og tre som er der mer jevnlig. Selv har jeg aldri observert at det har vært Rom tilstede på møtene i Storsalen.²⁶⁰ Jeg har spurt et titalls av medlemmene i KO om de pleier å dra på møter i Storsalen, og samtlige har svart at de ikke pleier å gå på disse møtene. De har ikke vært der mer enn et par ganger, og da kun i forbindelse med gjestepredikanter fra utlandet. Dette viser at det er variasjon innenfor den norske Romgruppen, og at autoriteten til det religiøse lederskapet hos Rom ikke gjør seg gjeldende hos alle i det norske Romsamfunnet.

Medlemmene i KO kommer i all hovedsak fra familie 1,²⁶¹ og de begrunner gjerne uenighetene med familie 2 med at sistnevnte ikke klarer å holde seg ”på matta”. Eksempelvis beskriver de dem som pillemisbrukere. Men de sier til tross for dette at familie 2 er velkommen i KO når de vil.

I forkant av mitt feltarbeid var det en voldelig konfrontasjon under en *missione* i en Oslo-kirke. Konflikten hadde visstnok bakgrunn i uenigheter om en brudepris; et ungt par hadde giftet seg, jenta angret og dro tilbake til foreldrene sine. Da krevde guttens familie å få brudeprisen tilbake, men jentas familie nektet å returnere pengene. Denne konflikten har vedvart, og satt sitt preg på forsamlingen på en måte som har gjort seg tydelig under feltarbeidsperioden. Det er for eksempel flere som ikke har våget å komme til menigheten av frykt for at det skal oppstå nye sammenstøt. Løsningen på dette har vært at pastorene og predikantene har besøkt de ulike familiene i hjemmene deres og holdt bønnesamlinger.

I følge de religiøse lederne i KO har de brukt mye tid på å løse problemer som har oppstått i kjølvannet av denne hendelsen. Hvilke strategier har de så brukt i denne sammenhengen? Julian hevder at kristne Rom har sluttet å betale penger i forbindelse med konflikter.

Før vi ble kristne betalt vi penger om det oppsto en konflikt, i dag tilgir vi, skjønner du? Om det oppstår en konflikt mellom Rom som er kristne, tilgir vi hverandre.

Julians forklaring på pinse-Roms forståelse av tilgivelse er nok mer idealistisk enn realistisk, for det virker ikke som om tilgivelse har vært tilstrekkelig til at problemene har løst seg. Pastor Thomas derimot hadde en mer pragmatisk holdning til problemet, og ga et mer dekkende bilde av konfliktsituasjoner enn det Julian gjorde:

²⁶⁰ Storsalen er navnet på lokalet som brukes av den norske forsamlingen i Filadelfia.

²⁶¹ Som tidligere nevnt forekommer det flere ekteskap på tvers av familier, slik at man sjelden vil finne én *cera* hvor det ikke er representanter fra flere av storfamiliene.

Man skal egentlig ikke betale seg ut av synden, men noen ganger om det er dårlige mennesker er man nødt til det. Og denne mannen han har blakket meg helt ut. Jeg har brukt mange tusen kroner på at folk skal komme hit fra utlandet, hotellregninger, og sånt du vet.

Her sikter Thomas til at de har hatt *kris*-møter for å prøve å løse konflikten.²⁶² I følge Thomas er forskjellen på gangen i *kris* før og etter at de ble pinsevenner stor; før utstedte de bøter som løsning på konflikten, i dag tilgir de hverandre. Under konflikten som Thomas beskriver som ”problemene som har vært med han dom kaller for Fernando”,²⁶³ har det til slutt vært nødvendig å tilkalle til *kris* for å finne en løsning. Thomas fortalte blant annet at disse problemene har kostet ham mye penger, fordi han måtte betale for hotellregningene til folk som kom fra utlandet for å delta på *kris*-møtet. Til tross for at det riktige ville vært å tilgi ”bråkmakerne”, sier Thomas at det er vanskelig når det kommer til ”dårlige personer”. Da blir man til slutt nødt til å ha *kris*-møter og betale hverandre penger, selv om det er feil å ”betale seg ut av synden”. Dette viser at det for Rom fortsatt er nødvendig å bruke det tradisjonelle rettssystemet, til tross for at pinseteologien har tilført et nytt idealistisk konsept om hvordan konflikter bør løses.

Men det virker i dag som om kontrollfunksjonen knyttet til *kris*-systemet har mistet noe av sin kraft blant medlemmene i KO, i hvertfall i følge Carlos:

F:²⁶⁴ Hva skjer med gamle romtradisjoner? Inkorporeres de i pinseteologien?

C: Siden vi er blitt med i Pinsebevegelsen har det blitt veldig store forandringer der. Det er ikke lett for å si til en sigøyner at han er *mahrime*. Det må være veldig stort bevis, det må være veldig stort påkrav for å si det ordet der, og for at det tas på alvor. Man kan bruke det, men hvis man ikke har bevis, det tas ikke til følge liksom.

F: Hva med *kris*-systemet?

C: Ikke så lett å tilsidesette folk, i dag har man heller et møte for å oppklare og rydde opp. Hvis noen har gjort noe galt, i stedet for å si at det er *marime*, så er det bedre at vi tar et møte for å oppklare det. Så vi gir dem en klar beskjed hva som skjer, hva som vil skje hvis det gjentar seg. Liksom rydde opp i saken.

F: Ikke bare utvise fra Rom-fellesskapet?

C: Nei, ikke bare utvise dom.

²⁶² Se kapittel én for informasjon om *kris*.

²⁶³ Rom har gjerne to navn eller flere, et av disse bruker de innad i miljøet og et annet i det norske samfunnet. Min erfaring er at de ofte introduserer det ”norske ” navnet med uttrykk som ”han dom kaller for....”. Igjen ser man et konstruert skille mellom egen Rom-verdenen og verdenen utenfor.

²⁶⁴ F står for forskeren.

F: Er det fordi man er mer opptatt av å tilgi?

C: Mange er det, mange er ikke det. Det finnes mange bråkmakere da..., på sitt territorium liksom. Mens andre hvor man har gjort noe for en annen, til en annen, han vil ta imot tilgivelse. Og bøye seg etter det som er riktig da.

Her reflekteres igjen tvetydigheten som ofte går igjen hos Rom; mens noen er blitt mer opptatt av å tilgi, er det andre som ikke er det. Det er tydelig at Carlos mener det er mindre *mahrimé* og mindre *kris*. Julian beskriver dagens møter som kristne *kris*.

Det kan virke som om pinseteologien skaper en situasjon med et ideal om strekker seg mot en ny idé om hva som er riktig og galt. Men de forkaster allikevel ikke det gamle. Pinseteologien skaper en dynamikk i deres moralske diskusjon hvor det gamle og det nye virker sammen. Lidén hevder at det vanligvis ikke settes spørsmål ved de moralske reglene blant Rom, men at de tidvis kan forandres ved at ulike *kumpanias*, sigøyrergrupper som oppholder seg sammen, møtes for å diskutere nye regler.²⁶⁵ Det kan være grunn til å tro at dette har forandret seg siden hun skrev, og at pinsetradisjonen i dag har skapt en ny form for dynamikk hvor terskelen for å diskutere moralske spørsmål er blitt lavere.

Vi har her sett at Rom til en viss grad bruker konflikter for å bevare tradisjonelle sosiale regler, men at det samtidig kan være en trussel for samholdet om konfliktnivået blir for høyt. Det kan virke som at det er her pinseteologien kan tilby en løsning ved å tilføre nye moralkonsepter som forfekter tilgivelse og å leve i nåden. Man blir regnet for å være en bra eller skikkelig Rom om man tilgir, og det er ikke lenger en selvfølgelig løsning å betale seg ut av problemene. Selv om det fortsatt forekommer er det også ærbart å kunne tilgi.

Her ser vi en videreføring av sjongleringen mellom bevaring og forandring, noe som er gjennomgående i forholdet mellom Rom og deres aktivitet i pinsebevegelsen. De forandrer delvis på sine måter å strukturere sosialt samspill mot en retning som har utgangspunkt i *gadjé*-verdenen. Men ikke bare det; for *kris*-systemet gjør seg fortsatt gjeldende. Og det er godt mulig at de for å kommunisere at er ”gode kristne” bruker mer enn det de har valgt å fortelle meg.

²⁶⁵ Sutherland, *Gypsies, the Hidden Americans*, 101.

8 Forholdet mellom menn og kvinner

Blant Rom har kvinner en underordnet posisjon i forhold til mennene. I følge Engebrigtsen foreligger det et maktforhold som er basert på kjønn og alder, og det er et sosialt skille mellom menn og kvinner som Rom anser for å være naturgitte.²⁶⁶ Dette vil si at de har forskjellige maktbaser med ulike arbeidsoppgaver. Mens kvinnenenes makt er befestet i hjemmet, er mennenes maktposisjon knyttet til den sosiale verden utenfor hjemmet.

Siden mitt feltarbeid i stor grad er begrenset til den religiøse aktiviteten slik den fortoner seg i menigheten, har jeg ikke har mye data om hvordan de sosiale forholdene er strukturert i hjemmene. Oppgaven kan derfor gi inntrykk av at mennene har en sterkere posisjon enn det som kan vise seg å være tilfelle om man studerer gruppen på flere arenaer. Mine funn tyder på at ikke alle kvinnene godtar å ha det de selv oppfatter som en underlegen posisjon. Kvinnene er ivrige etter å oppnå betydningsfulle stillinger i menigheten, og de krever sin plass i den religiøse organiseringen. Dette gjelder ikke bare i menigheten. Et eksempel på dette er Natalina, som arbeider med å få Roms virkelighet frem i lyset ved å blant annet skrive en bok om Roms historie. Hun beskriver sin posisjon med uttrykk som *”jeg kan ikke være stille, jeg snakker”*. Men samtidig sier hun at hun vil ha sin manns godkjennelse til måten hun kler seg på. Engebrigtsen og Lidén skriver at kvinner hos Rom kan oppnå betydelig innflytelse, spesielt i eldre alder.²⁶⁷ Det virker som om dette er tilfelle også blant andre Rom-grupper. Sutherland beskriver maktbalansen mellom menn og kvinner hos amerikanske Rom som kompleks. Hun skriver at *romni* til tross for at det tilsynelatende kan virke som om det er mannen som har mest makt, kan oppnå betydelig innflytelse i voksen alder. Hun peker også på tilfeller der kvinner har blitt ledere av en *kumpannya*.²⁶⁸ Dette er interessant fordi Sutherland's materiale er fra 70-tallet, en periode hvor kvinner i vestlige land ennå ikke hadde oppnådd like mange rettigheter som de har i dag, mens flere Rom-kvinner opererte som ledere. Engebrigtsen peker på at de rumenske Romkvinnene hun studerte hadde strategier for å få *”ting på sin måte”*.²⁶⁹ Stewart derimot skriver at ungarske Rom-kvinner betraktes som mindreverdige i forhold til mannen, og at sønner prioriteres foran døtre.²⁷⁰ Men han skriver

²⁶⁶ Engebrigtsen og Lidén, *”Å finne sin plass som minoritet- rombefolkningen i Norge i dag”*, 199-200.

Engebrigtsen, *Exploring Gypsiness. Power, Exchange and Interdependence in a Transylvanian Village*, 99.

²⁶⁷ Engebrigtsen og Lidén, *”Å finne sin plass som minoritet- rombefolkningen i Norge i dag”*, 199-200.

²⁶⁸ Sutherland, *Gypsies, the Hidden Americans*, 263.

²⁶⁹ Engebrigtsen, *Exploring Gypsiness. Power, Exchange and Interdependence in a Transylvanian Village*, 99.

²⁷⁰ Stewart, *The Time of the Gypsies*, 60-67.

også at hans rolle som mannlig forsker har forhindret han fra å få full forståelse av kvinnes perspektiver på grunn av problemer med innpass. Det kan derfor være sannsynlig at han har gått glipp av disse kvinnes strategier for å oppnå og opprettholde en sosial balanse mellom kjønnene.²⁷¹

Det sosiale skillet mellom menn og kvinner gjør seg kanskje særlig gjeldende i offisielle situasjoner. I mitt feltarbeid ble dette tydelig da jeg deltok på en stor middag i forbindelse med en *missione* hjemme hos predikant Phillip og hans kone Sara. Jeg hadde så vidt kommet inn døren da Phillip dyttet meg inn på kjøkkenet med klar beskjed om at jeg måtte holde meg sammen med kvinnene, og ikke hos mennene som satt i stuen. Under hele ettermiddagen var kvinnene på kjøkkenet hvor de eldste av dem satt ved kjøkkenbordet og spiste, mens resten av dem laget mat og vasket opp. Mennene satt ved stuebordet, og de unge guttene løp frem og tilbake mellom kjøkkenet og stua med mat og oppvask. Da jeg spurte sønnen til Phillip, Christopher hvorfor det var slik sa han:

C: Du vet, kvinnene dom liker å snakke om sko og sånt vet du. Vi mennene snakker om religion.

F: Men er kvinnene mindre religiøse enn mennene?

C: Nei, nei, nei, dom er like religiøse, dom bare liker å snakke mer om sko og klær og sånn- du vet.

Samtalen med Christopher kan vise at religionen for mennene er knyttet opp til politikk, som for eksempel det religiøse lederskapet og teologiske debatter. Mine erfaringer med Rom-kvinnene viser at de har et mer personlig forhold til religionen, noe jeg vil komme inn på lenger ut i dette kapittelet. Først vil jeg se nærmere på forholdet mellom kjønnene i menigheten.

I menigheten

Skillet gjør seg også gjeldende i menigheten, hvor mennene sitter foran, mens kvinnene sitter lenger bak. Til tross for at ektepar ankommer menighetslokalet sammen, setter de seg ikke ved siden av hverandre. Som regel sitter predikantene på første rad. En slik plassering innebærer at mennene får nattverden først og kvinnene til slutt. Antropolog Lone observerer det samme blant pentekostale *gitanos* i Spania. Hun kaller dette en videreføring av

²⁷¹ Stewart, *The Time of the Gypsies*, 60-67.

forestillinger om hva som er korrekt skikk ellers i hverdagen, hvor det for eksempel er vanlig at mennene får mat først, og kvinnene etterpå.²⁷² Dette skillet mellom kjønnene i KO er imidlertid ikke absolutt; noen ganger sitter kvinnene foran mennene og mennene kan for eksempel ta seg av barna, til tross for at barnepass i all hovedsak er kvinnens ansvar.

Det har aldri vært et problem at jeg sitter foran sammen med mennene i forbindelse med tolking. Det motsatte tilfellet derimot, hvor en av de unge guttene blir bedt om å sette seg sammen meg blant kvinnene for å tolke, har ofte skapt motvilje fra guttens side. Når han etter hvert har latt seg overtale av pastoren, har det gjerne ført til mye fnising blant jentene og guttene. Dette kan tyde på at det ikke har betydning at en *gadjé*, som allikevel står utenfor deres system av regler, bryter med skillet mellom menn og kvinner i menigheten. For en gutt derimot, som er en del av dette sosiale systemet, kan det virke som om det bryter med en godkjent norm, og at det fører til at de andre smårter ham og ler.

Et annet viktig skille mellom kvinner og menn er at pastor- og predikantrollen er forbeholdt menn. En slik strukturering av kjønn og lederskap er forholdsvis vanlig i pinsebevegelsen, også utenfor KO. Det finnes noen menigheter hvor kvinner kan bli pastorer, men dette er ikke vanlig. Stort sett er det menn som har ledende stillinger i menigheten, slik tilfellet er i norske pinsemenigheter som Filadelfia, Maran Ata og Salem-kirken. Julian argumenterer for at det er slik fordi det står det i Bibelen.

Det er ikke bare slik blant Rom, men også blant franskmenn, og i Spanien. Ja, det står jo til og med i Bibelen at kvinnen skal være tyst i forsamlingen! Du vet, om vi hadde latt våre kvinner bli pastorer, så ville dom ledd av oss i Europa altså.

Så vidt meg bekjent finnes det heller ikke kvinnelige pastorer i CMERI- menigheter i andre land. Dette viser at Bibelen er en legitimeringskilde, men også at det internasjonale Romsamfunnet er med på å sette standarden for hvordan det religiøse lederskapet skal behandles når det kommer til kjønn.

Kvinner kan allikevel oppnå betydningsfulle stillinger i KO, og utgjør på denne måten en viktig del av menighetsbildet. At kvinnene har en viktig rolle i menigheten, kommer særlig frem gjennom musikken, for det er de som synger på alle møtene i KO. Predikant Phillip er et unntak, for han pleier å synge når han preker. Men det er allikevel kvinnene som er hovedpersoner som sangere. De står foran resten av forsamlingen på en liten opphøyning ved

²⁷² Se Lidén, *Å vokse opp som sigøynere i Norge*; Lone, *Alternative livsverdener, etnisitet i en marginal bydel*.

prekestolen, og fremfører solosang med mikrofon. I løpet av mitt feltarbeid har det vært to kvinner og en jente som har byttet på å synge.²⁷³ I kapittel 3 så vi hvor viktig musikken er for Roms pinsemenigheter i Norge og i utlandet. Det er derfor sannsynlig at det er knyttet stor respekt til kvinnene som sangere, fordi deres rolle er viktig. De skaper dessuten en karismatisk stemning i menigheten, en stemning som også kan være kilde til en opplevelse av det hellige. Deres evne til å synge uttrykker en spesiell kontakt med det guddommelige på samme måte som pastoren regnes for å ha en spesiell kontakt med det guddommelige. At kvinnene har en betydningsfull rolle, er heller ikke uvanlig i andre pinsemenigheter.²⁷⁴ Pentekostalismen kalles av flere forskere ”kvinnenes religion”, fordi det er en arena hvor kvinner får muligheter til å utfolde seg som aktører på andre og flere måter enn tidligere.²⁷⁵ I KO nyter kona til pastoren stor respekt, slik at makten er befestet i ekteparet, og ikke bare i pastorrollen.



Kvinnene har en viktig rolle i menigheten gjennom musikken.

²⁷³ Når jeg skriver jente er det fordi sistnevnte enda ikke er gift, og derfor regnes som jente blant Rom.

²⁷⁴ Repstad, ”Mellom karisma og kontor. Pinseledere i det moderne Norge”, 127.

²⁷⁵ Brusco, ”Gender and Power” i Anderson m.fl., *Studying Global Pentecostalism, Theories and Methods*, 75.

Kvinnenes motmakt

Men for noen av kvinnene er ikke rollen som sangere nok. Sara, kona til predikant Phillip, er opptatt av at kvinnene skal ”komme frem” i menigheten.

Bare vent, snart skal du se at kvinnene også skal komme frem, og få bestemme mer i menigheten. Men det er vanskelig for kvinnene å være pastor, for de kan ikke gå på besøk til dom som sitter i fengsel og sånn.

På et CMERI-bibelmøte i Belgia med Rom fra hele Europa, var det kun fra Norge det var kvinnelige deltagere. Jeg reiste sammen med dem, og de fortalte at de gledet seg til å være på møtet og ”lære om Gud”. Den dagen møtet skulle starte, viste det seg imidlertid at de ikke fikk lov av ledelsen i CMERI å bli med på undervisningen. Dette skapte sterke reaksjoner blant kvinnene, og de sa tydelig fra om at de syntes det var svært urettferdig. Sara fortalte at hun aldri ville ha reist til Belgia om hun visste at hun ikke skulle få delta på møtet. Helena var også indignert:

Dom følger inte Guds ord. Det er ikke det som står i Bibelen, det var ikke det Jesus prekte altså! Vi damene skal også være med! Dette er religion, det er ikke guds ord! Det er ikke menighet lengre, med BRIS blir det noe nytt; det blir religion.

Her ser vi en oppfatning om at begrepet ”religion” er noe som assosieres med et maktsystem som nedfeller regler for kvinnene, og som hindrer dem i å leve slik de vil. Det kan virke som om Helena oppfatter at CMERI-ledelsen bruker Bibelen og Jesus som legitimeringsgrunnlag for maktutøvelse. Hun nekter imidlertid å finne seg i at andre tolker Guds ord til egen fordel, slik at hun ikke får ta del i det hellige fordi hun er kvinne.

I løpet av oppholdet i Belgia var det flere av kvinnene som forsøkte å komme seg inn i salen for å delta på bibelundervisningen, men de ble stoppet av ledelsen i CMERI. Lederskapet begrunnet dette med at det ville bli bråkete med kvinnene tilstede, for da måtte barna også være med. Helena fnyste av denne argumentasjonen da hun fortalte meg det, og pekte på en liten gutt som akkurat da var på vei inn i møtelokalet med faren sin:

Se der! Hvorfor kan han være med når han har med sønnen sin? Det er ikke på grunn av barna at vi ikke får være med, det er fordi vi er kvinner. Dom er mafia dom mennene der nede.

Utsagnet til Helena er interessant fordi hun uttrykker skepsis til de øverste lederne i CMERI og BRIS. Helena godtar ikke uten videre deres maktutøvelse. Gjennom å insistere på å bli med på møtet, og ved å bruke sin posisjon som tidligere pastorfrue til å oppmuntre noen av de

yngre kvinnene til å gjøre det samme, utøver hun motmakt overfor CMERI-lederskapet. Dette er også et eksempel på at de religiøse lederne må opptre på en måte som de troende liker for å oppnå popularitet, for denne populariteten kommer ikke av seg selv. De religiøse lederne bøyde seg allikevel ikke for kvinnene.

Det er imidlertid ulike meninger blant kvinnene. Dina, en to-barnsmor i 30-årene, hadde en annen oppfatning om hvorfor de ikke fikk være med på møtene:

Det er ikke noe poeng i at damene sitter der nede og hører på, for dom kan ikke bli pastorer uansett. Dette møte er for å lære hvordan man skal bli pastor, så kvinnene har ikke noe der å gjøre. Forstår du? Det er ikke guds mening at de har en sånn rolle.

Dina uttrykker en oppfatning av religiøst lederskap som tenderer mot å sakralisere maktposisjonen til lederne. I motsetning til den mer rebelske holdningen som Sara og Helena viste, godtar Dina at det er Guds mening at kvinner ikke skal ha en posisjon hvor de har makt over menn. Dette viser at det er ulike syn på hva som er riktig og galt i forhold til kjønnsroller i menigheten, og at pinsebevegelsen fungerer som en diskusjonsplattform også når det gjelder kvinnes rolle.

De som reagerte sterkest var kvinnene som er gift med menn som har lederposisjon i KO. Helena er gift med den første pastoren i Norge, og Sara er gift med en av predikantene. Her ser vi at lederskapet blant Rom ofte er basert på ektepar, og ikke nødvendigvis enkeltpersoner. Reaksjonene til Sara og Helena er sammenfallende med det som Engebrigtsen observerer blant rumenske *romni*. Hun skriver at disse kunne utfordre maskulin dominering ved selv å legge føringen for egne ønsker, og på den måten påvirke maktbalansen mellom menn og kvinner.²⁷⁶

I følge Sara føler mennene seg truet av kvinnene når de ser at de tar notater fra Bibelen. Det kan virke som om noen av kvinnene ser på posisjonen i pinsebevegelsen som en mulighet til å få mer frihet, og at de opplever at mennene eller de internasjonale lederne prøver å hindre at de skal oppnå denne friheten. De norske Rom-mennene gjorde tilsynelatende ingenting for at kvinnene skulle være med på møtet. Tvert imot var det flere av dem som lo av kvinnes indignasjon. Det er også flere av dem som mener at kvinnene er blitt mer frigjort etter at de

²⁷⁶ Engebrigtsen, *Exploring Gypsiness. Power, Exchange and Interdependence in a Transylvanian Village*, 99.

ble pinsevenner; i følge Julian og Thomas er det pinsebevegelsen som er årsaken til at kvinnene sluttet å dekke seg med skaut og å bruke ankelside skjørt.

Før gikk kvinnene med slør og lange skjørt. Men etter at jeg ble pastor har dom sluttet med dette, ja jeg forandret på dette altså. Nå har kvinnene det mye friere etter at vi ble kristne.

Broren til Julian, predikant Robert og hans kone Gloria er uenige i dette. De mener at Rom-kvinner sluttet å gå med såkalte sigøynerkjoler for at nordmenn ikke skulle se rart på dem-
”som om vi var hunder”.

Sara er uenig i at pinseteologien har en frigjørende virkning på kvinnene. I følge henne blir de holdt tilbake av mennene:

Svenske sigøynerkvinner vet mye mer om bibelen enn de norske. Her får vi ikke komme frem.

Den egalitære strukturen i pinsebevegelsen forsterker Bibelen som et maktsymbol, noe som er sammenfallende med vektleggingen av guddommelig legitimering. Dermed bidrar kunnskap om Bibelen til økt makt. I sine studier av kolombianske kvinner i pinsebevegelsen peker religionshistoriker Elizabeth Brusco på at det er et forholdsvis vanlig fenomen i pinsebevegelsen at menn føler seg truet av kvinners bibelkunnskap. Videre hevder Brusco at det er i mennenes interesse å underminere kvinnes kjennskap til Bibelen.²⁷⁷ I følge Sara er årsaken til at kvinnene ikke fikk delta på bibelundervisningen at mennene var redde for at kvinnene skulle få for mye makt: *”Mennene ser at kvinnene skriver fra Bibelen, og du vet, det liker dom inte.”*

Utsagnet til Sara er interessant fordi det viser at kvinnes engasjement i menigheten utfordrer pastorens makt som er basert på å lese og tolke Bibelen. Blant Rom er det særlig kvinnene som er analfabeter, og de blir derfor ekstra sårbare når det dreier seg om dette aspektet ved makt.

Om man ser på de kvinnelige medlemmene i KO, finner man at de er i en kontekst hvor kvinner lever mer likestilt enn det de kanskje gjør i landene hvor BRIS sine ledere kommer fra. Sara har ofte tatt initiativ til å snakke med meg om kvinners rolle i Roms sosioreligiøse organisering. I følge henne er det problematisk for kvinner å være pastor grunnet komplekse

²⁷⁷ Brusco, “Gender and Power”, 81-3.

forhold knyttet til det å fullføre den sosiale rollen som pastor: ”*En kvinne kan ikke gå i fengsel og besøke dom som har problemer.*” Dette viser at de ulike maktdomener som menn og kvinner har, begrenser kvinners muligheter til å innta lederposisjoner i menigheten.

For å kunne utføre en fullstendig analyse av den pentekostale påvirkningen på maktbalansen mellom kjønn hos norske Rom, ville det vært nødvendig å undersøke omstendighetene i perioden før de ble pinsevenner, og sammenligne disse med dagens situasjon. Denne oppgavens er svak på dette området, fordi jeg ikke har hatt mulighet til å være lenge nok sammen med gruppen til å se hvordan strukturene mellom kjønnene arter seg i den private sfæren. Jeg har imidlertid utført flere intervjuer i hjemmene til de religiøse lederne, og da har konene og døtrene deres alltid deltatt. Her har ekteparene uttalt seg sammen, og det har ikke vært mannen alene som har hatt rolle som talsmann. Jeg har også observert at kvinnene ofte irettesetter mannen dersom hun mener at det er på sin plass. Dette skjedde eksempelvis hjemme hos predikant Robert og hans kone Gloria da jeg spurte dem om kjønnsroller blant Rom. Robert fortalte at kona må føye seg etter mannen sin, og hun kan for eksempel ikke slå ham. Da skøyt Gloria inn en replikk med et skøyeraktig uttrykk i ansiktet: ”*Hvem har sagt at jeg ikke kan det da*”?

Min erfaring med Rom viser at slik oppførsel hos kvinnene ikke er uvanlig, noe som kan utfordre Stewarts teorier om at *romnja* er underdanige. Det er likevel viktig å huske at Romkvinnene i Norge sannsynligvis er preget av en mer likestilt kjønnsstruktur, slik den generelt er i Norge, enn det ungarske *romnja* er. Dette gjør seg særlig gjeldende i hjemmet, Natalina forklarte det slik:

En Rom-kvinne godtar mer fra mannen sin, og kan sitte og høre på ting som hun for eksempel vet at ikke er sant. Men om det er i huset deres vil hun sette mannen sin på plass altså, men det er forskjellig om man er hjemme eller ikke.

Til tross for dette viser min studie at den måten mennene utøver sitt religiøse lederskap på gir kvinnene begrenset handlingsrom til å posisjonere seg i menigheten. Således videreføres sannsynligvis den sosiale ordenen mellom kjønnene i den offentlige sfæren, slik den var også før de ble pinsevenner. Jeg vil likevel hevde at pinsebevegelsen gir grobunn for at kvinnene kan utøve en form for motmakt, og for at de kan erobre en større plass i den religiøse sfæren. En av årsakene til dette kan være at pinsebevegelsens tradisjoner for å etablere menighetene er basert på lokalt lederskap, noe som kan gjøre at det er lettere for kvinnene å ta del i lederskapet.

9 Konklusjon

Mine data avhandler i all hovedsak KO og dens medlemmer, som kun er en liten del av den norske Rombefolkningen. Jeg har diskutert pinsebevegelsens påvirkning på Rom's etos, med utgangspunkt i at dette etoset er basert på deres samvær og de moralske reglene som er knyttet til dette samværet. Jeg har også sett på hvordan dette påvirker deres posisjon som etnisk minoritet i dagens Norge. I dette avsluttende kapittelet vil jeg forsøke å sammenfatte mine data om KO-menigheten, og dette vil jeg gjøre gjennom å beskrive et bilde av deres posisjon i Filadelfiamenigheten.

1. Tilhørigheten til det norske storsamfunnet:

I Filadelfia ser man mangfoldet innenfor Romsamfunnet i form av ulike grupperinger som forholder seg på ulike måter til storsamfunnet. Her kan man finne dem som grupperer seg og artikulere et Romsamvær i fellesskap adskilt fra de norske pinsevevnene. Dette ser man på KO-gruppen, der medlemmene i stor grad segregere seg fra de norske pinsevevnene, i hvertfall fra ledelsen i Filadelfia, som kan betegnes som en gruppe med mye makt i pinsebevegelsen, og som KO-forsamlingen ikke vil innordne seg under. Det kan virke som om KO uttrykker denne manglende underordningen gjennom eksempelvis ulovlig parkering av biler. De lar seg ikke irettesette av det norske lederskapet, og ender opp med å bli utvist fra menigheten – i hvert fall for en periode.

Videre er det andre grupper som i følge Hegertun, er i nærmere kontakt med det norske pinsefellesskapet. Disse personene er inntatt i perioder, men også de skiller seg fra den norske majoriteten i Filadelfia. Dette uttrykkes blant annet ved at de kommer for sent til møtene, lager bråk og etterlater seg søppel i møtelokalet. Igjen ser man tendensen til å bryte med majoritetens moralregler.

2. Rom som bricoleurer?

Roms tilhørighet i pinsebevegelsen er en form for tilknytning til storsamfunnet ved at de vedkjenner seg en religiøs retning som kommer utenfra, men denne kommer til uttrykk gjennom Roms særegne tolkninger av denne. De tar til seg det pentekostale etoset som i all hovedsak har røtter i amerikansk pinseteologi, og setter et *romanés*-preg på dette. På denne måten tilpasser de seg tidene vi lever i, men uten at de mister sin kulturelle integritet.

3. Tilknytningen til det transnasjonale Rom-pinsemiljøet:

Møtene i Filadelfia er preget av lavt oppmøtetall, vi har vært inne på noen mulige årsaker til dette. Her i avslutningskapittelet holder det å si at forsamlingen i KO har vist et større engasjement og mer entusiasme for de internasjonale møtene som holdes i regi av CMERI, enn de har vist overfor møtevirksomhet i Norge. Dette kan man tydelig se på de høye oppmøtetallene. La oss nå se nærmere på de indre forholdene som vi diskuterte i kapittel seks til åtte:

4. Autonomi og egalitet.

Den løse kongregasjonsstrukturen som Filadelfia presenter er gunstig i den forstand at Romgruppen kan etablere sin egen menighet, hvor innblanding fra den norske ledelsen er relativt liten. Samtidig er dette en form for sosial struktur som er truende for den egalitære formen som Rom anser for å være ideell. Den religiøse tilknytningen blir imidlertid en løsning på dette gjennom helliggjørrelser som igjen brytes ned. Det kan virke som om dette er en måte å unngå maktsentralisering på, og å bevare det egalitære idealet.

5. Balansen mellom kvinner og menn

I pinsebevegelsen tydeliggjør kvinnenenes rolle seg i den offentlige sfæren, i KO har vi sett at de har en viktig rolle som sangere. Mine data viser imidlertid at det er innad i Romsamfunnet at de virkelig utøver en kamp for å ta del i det som er viktig for dem i den religiøse sfæren. De har allikevel ikke muligheter til å klatre til topps i menigheten, for de kan ikke bli religiøse ledere. Gjennom disse fem punktene ser vi at norske Rom i pinsebevegelsen finner en arena hvor det er plass til å videreføre og utvikle verdier som er sentrale for deres etniske identitet. I pinsebevegelsen bevarer de sin verdighet og opprettholder tradisjonen samtidig som de motstår marginaliseringsstempelet. De sørger imidlertid for å beskytte denne arenaen i stor nok grad til at storsamfunnet ikke kan styre deres hverdag og liv.

Fremheving av lokal egenart

Mine data peker på at Rom artikulere sin væremåte i pinsebevegelsen. Videre vil jeg hevde at utviklingen i deres religiøse aktivitet fører til en opprettholdelse av balansen mellom sosial separatisme og en deltakelse i det norske storsamfunnet.

Det er sannsynligvis ingen tilfeldighet at det nettopp er i pinsebevegelsen at Rom finner seg til rette. Her kan de bevare sin følelse av kontakt med det guddommelige, samtidig som syndsforlatelsen fjerner stigmaet som tidligere har vært knyttet til deres etnisitet. De trenger altså ikke gå på kompromiss med sin væremåte for å motta det de oppfatter som en guddommelig velsignelse.

Dette kommer eksempelvis frem i pastor Hegertuns erfaringer med at Rom kun ønsker å komme på møtene i Storsalen når det skal være nattverd. Ved å motta denne får de den guddommelige velsignelsen de er opptatte av.

Sosiale identiteter blir viktige i det øyeblikket de blir truet, og dermed blir behovet for å artikulere sin identitet desto større. Sigøynernes identitet har alltid vært truet. Helt siden de første grupper begynte å reise ut fra India har de sannsynligvis vært annerledes enn storsamfunnene, og som etnisk gruppe i Europa har de alltid vært sårbare. Det har alltid vært viktig for dem å fremheve og kommunisere lokal egenart. Hvis ikke kan de miste fotfestet, og opphøre å eksistere som en egen gruppe. For sigøyrerne har det alltid vært viktig å markere en viss avstand til storsamfunnet for å beskytte seg som en egen minoritet. Tidligere i oppgaven har jeg vært inne på hvordan CMERI styrker det internasjonale samholdet.

Det er ingenting i mine data som tyder på at Roms aktivitet i pinsebevegelsen fører til en integreringsprosess i det norske samfunnet. Når Hegertun beskriver Filadelfia som en integreringsarena, er det tydelig at dette ikke gjelder Rom. Rom har tatt til seg pinsekristendommen gjennom misjonering fra reisende Rompastorer, og ikke gjennom norsk indremisjon. Roms internasjonale pinsesamfunn har hele tiden basert seg på at religiøs praksis og teologisk tolkning skjer på egne premisser.

Til tross for at makten de religiøse lederne tilegner seg ikke er sterk nok til å bryte norsk lov, virker det ikke som at den nye kristne moralkodeksen skaper en holdningsendring til situasjoner der *romanés* og norske moralverdier kolliderer. Mye tyder på at den største endringen i forhold til storsamfunnet ligger i et prinsipp som er basert på en egenskap som har en gyldighet i kraft av seg selv; ved å *være* pinsevenner opplever de at de oppnår en verdighet utad, og denne verdighetsfølelsen er ikke utelukkende basert på hva de *gjør*.

Balansen opprettholdes

De nye moralske kodeksene setter standard for korrekt oppførsel i henhold til Bibelen, og skaper visse forandringer innad i gruppen. Forandringen har en revitaliserende og vedlikeholdende kraft på deres kultur. Paradoksalt nok er denne forandringen et tradisjonelt trekk ved Rom, fordi vedlikeholdelsen av Rom som gruppe er basert på transformasjoner som gjør dem i stand til å leve som en segregert gruppe i et større samfunn.

Vi ser at at pinsebevegelsens tilpasningsdyktighet tillater Rom å fortsette med å skape en viss avstand til samfunnet rundt seg. Moralsystemet revitaliseres ved at pinseteologien tilbyr en arena hvor uttrykksformer kan utfolde seg på *romanés*. Språk og musikk er essensielt, og skaper tettere relasjon til de transnasjonale Romnettverkene som deler deres moralsystem. Derved sikres deres moralske system gjennom en sakraliseringsprosess, der moralen forankres i en kristen terminologi om godt og ondt.

Dessuten har pinsebevegelsen en struktur som i stor grad passer Roms sosiale struktur. Det er en løs kongregasjonsmodell, noe som betyr at de kan opprette egen menighet hvor de kan bestemme selv. Organiseringen av menigheten bryter til en viss grad med deres egalitetsprinsipp, men dette løser de ved kontinuerlige sakraliserings og desakraliseringsprosesser av det religiøse lederskapet. Samtidig kan de skape en viss relasjon til *gadjé* som de deler den kristne etosen med. Denne relasjonen er imidlertid noe begrenset, fordi Rom tolker Bibelen på sin egen måte og på sitt eget språk.

Jeg vil hevde at det tradisjonelle bevares gjennom en slik sakralisering, samtidig som det skjer forandringer som gjør deres væremåte som Rom forenelig med *gadjé*-samfunnet. Det er mye som tyder på at Rom sitt moralsystem sikrer gruppens videreføring og kontinuitet. Dette vil si at det påvirkes av ytre omgivelser for at gruppen skal kunne finne sin tilhørighet. Dette bekrefter min tese om at balansen mellom det å være Rom og det å leve i det norske storsamfunnet på egne premisser opprettholdes. Pinsebevegelsen blir et viktig redskap for å opprettholde denne balansen.

Dikotomiseringen mellom egen gruppe og utenforstående er et sterkt uttrykk for at integrering oppfattes som en trussel for deres etniske identitet. Samtidig er det ikke mulig for en gruppe å eksistere uten å bli påvirket av miljøet som omgir dem. Stewart forklarer at Rom i Ungarn sin strategi for å overleve som etnisk gruppe er basert på den måten de omformer opplevelser av samfunnet rundt seg til egne kulturelle termer, og til en egen forståelse av oppfattelsen av hva

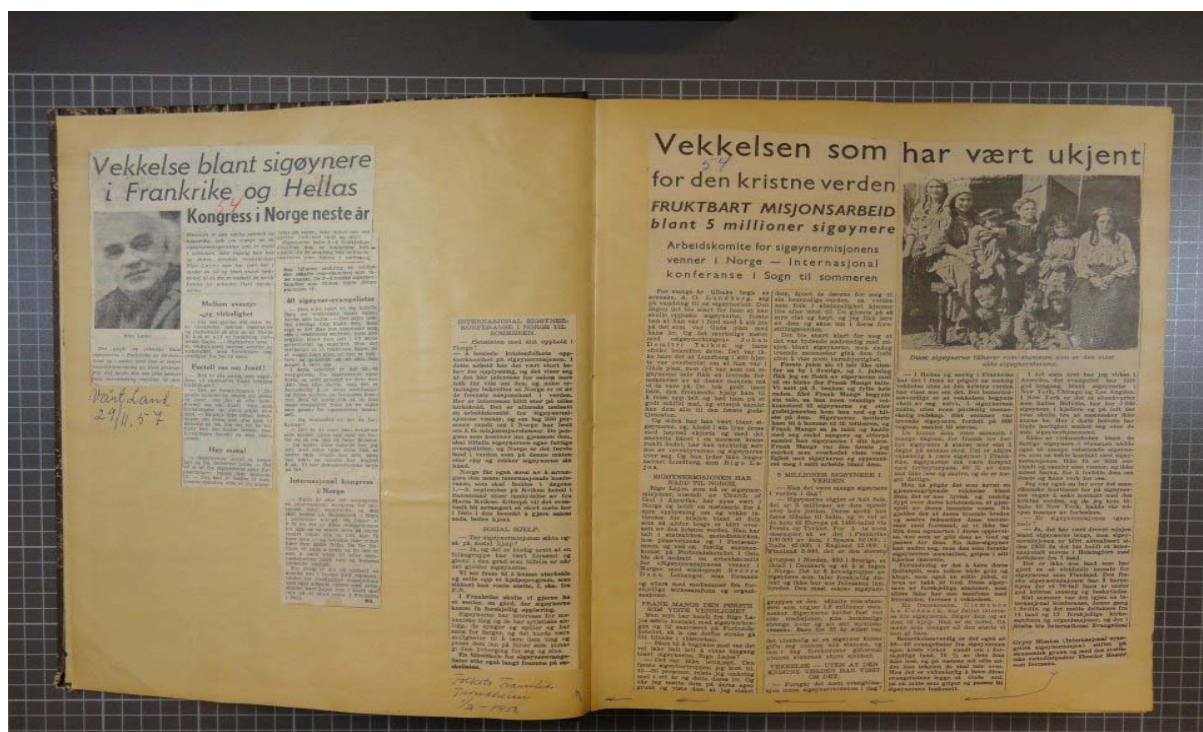
det vil si å være menneske.²⁷⁸ Vi ser at det er det samme den norske Rom-gruppen gjør i pinsebevegelsen. Ved å ta til seg en religiøs tradisjon som har opprinnelse i en kultur utenfor sin egen omformer de tradisjonen til *romanés*, eksempelvis med eget språk, musikk og sosiale strukturer. Denne balansen mellom tradisjon og modernitet er, som mye av sigøynersforskningen viser, en av hovedforklaringene på hvordan Rom i ulike land har klart å bevare sin særegne livsform til tross for eksterne press om tilpasning.²⁷⁹

Jeg vil avslutte oppgaven med predikant Roberts sin oppfatning om deres religiøse aktivitet. I dette sitatet kan man lese mye om hvordan Rom opplever at det å være pinsevenn møter deres behov og ideologi om frihet. Frihet er et begrep de ofte bruker for å beskrive sin væremåte. En dag vi satt utenfor lokalene i Filadelfia og ventet på at resten av forsamlingen skulle komme spurte Robert meg:

Si meg du, hva er det du egentlig holder på med?

Jeg studerer religion, husker du ikke det?

Men du vet, det er ikke religion det som vi driver med. Vi er sigøynere, vi er frie vi!



Avisutklipp fra 50-tallet om pinsevekkelsen blant sigøynere.

²⁷⁸ Stewart, *The Time of the Gypsies*, 232.

²⁷⁹ Fraser, *The Gypsies*, 1.

Romanés-ordliste

Devla / Gud

Gadjé / ikke-sigøyer, ikke-Rom.

Khangeri / kirke, menighet

Konvašoni / religiøse møter

Kris / rettsmøte, enighet, dom, lov.

Lažav / skam

Manuš / menneske, person (i en ikke-etnisk betydning)

Mahrimé / rituelt urent.

Missiona / misjonssamling

Rom / sigøynermann, etnisk betegnelse på gruppen

Rom Baro / stormann

Romanés / Rom-måten, språket som Rom-grupper snakker (forekommer i ulike dialekter)

Romni / sigøynerkvinne

Rugimos / religiøse bønner, forbønn

Skepimos / frelse

Vorba / ord

Kilder: Gjerde, *The Orange og Love and Other Stories*; oversettelse fra informanter.

Litteraturliste

Achim, Viorel. *The Roma in the Romanian History*. Budapest og New York: Central European University Press, 2004.

Acton, Thomas (red.). *Gypsy politics and Traveller identity*. Hatfield: University of Hertfordshire Press, 1997.

Anderson, Allan. *An Introduction to Pentecostalism. Global Charismatic Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Anderson, Allan, Michael Bergunder, Andrée Droogers og Cornelis Van der Laan. *Studying Global Pentecostalism. Theories and Methods*. Berkeley, Los Angeles og London: University of California Press, 2010.

Atanasov, Miroslav. *Gypsy Pentecostals. The Growth of the Pentecostal Movement among the Roma in Bulgaria and its Revitalization of their Communities*. Lexington: Emeth Press, 2010.

Barth, Fredrik. *Ethnic Groups and Boundaries*. Oslo: Universitetsforlaget, 1969.

Barth, Fredrik. *Andres liv- og vårt eget*. Oslo: Universitetsforlaget, 1991.

Benninghaus, Rüdiger. *Gypsies or "Roma"?*, i Robins m.fl., *Code Unknown: Roma/Gypsy montage*, City 14:6,

Bibelen, 2. utgave, 14. opplag. Det Norske Bibelselskap, 2001.

Bloch-Hoell, Nils. *Pinsebevegelsen*. Oslo, Universitetsforlaget, 1956.

Brodwin, Paul. *Pentecostalism in Translation: Religion and the Production of Community in the Haitian Diaspora*, i "American Ethnologist" 30 (1): 85-101. Milwaukee: American Anthropological Association, 2003.

Cossec, Clément le. *Mon aventure chez les tziganes*. Soignolles: Clément le Cossec, 1991.

Douglas, Mary. *Purity and Danger*. London og New York: Routledge Classics, 2002.

Døving, Cora Alexa og Berit Thorbjørnsrud (red.). *Religiøse ledere. Makt og avmakt i norske trossamfunn*. Oslo: Universitetsforlaget, 2012.

- Enevig, Anders. *Sigøjnere i Danmark*. København: Fremad, 1979.
- Engebrigtsen, Ada I., *Exploring Gypsiness. Power, Exchange and Interdependence in a Transylvanian Village*. New York og Oxford: Bergham Books, 2007.
- Fangen, Katrine. *Deltagende Observasjon*. Bergen: Fagbokforlaget, 2004.
- Flood, Gavin. *Beyond Phenomenology. Rethinking the Study of Religion*. London og New York: Continuum, 1999.
- Fraser, Angus. *The Gypsies*. Blackwell, Oxford UK og Cambridge USA: 1995.
- Giddens, Anthony (red.). *Emile Durkheim, Selected Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Gilhus, Ingvild Sætre og Lisbeth Mikaelsson (red.). *Verdens levende religioner*. Oslo: Pax Forlag, 2007.
- Gjerde, Lars. *The Orange of Love and Other Stories*. Oslo: Scandinavian University Press, 1994.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. London: Hutchinson, 1975.
- Gustavsson, Anders (red.). *Kulturvitenskap i felt. Metodiske og pedagogiske erfaringer*. Oslo: Høyskoleforlaget, 2005.
- Halstead, Narmala, Erik Hirsch og Judith Okely (red.). *Knowing How to Know. Fieldwork and the Ethnographic Present*. New York og Oxford: Bergham Books, 2008.
- Hancock, Ian. *We are the Romani People. Ame sam e Rromane džene*. Hertfordshire: University of Hertfordshire Press, 2003.
- Hanisch, Ted. *Om sigøynerspørsmålet. Magistergrad i i sosiologi*. Oslo: Universitetet i Oslo, 1973.
- Hylland-Eriksen, Thomas. *Små steder- store spørsmål. Innføring i sosialantropologi*. Oslo: Universitetsforlaget, 1998.
- Johansen, Jahn Otto. *Folket som ingen vil ha*. Oslo: Aschehoug, 1995.

- Kay, William K. *Pentecostalism, A very short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Kraft, Siv Ellen og Richard J. Natvig (red.). *Metode i religionsvitenskap*. Oslo: Pax, 2006.
- Le Cossec, *Mon aventure chez les tziganes*. Soignolles: Le Cossec 1991.
- Leblon, Bernard. *Gypsies and Flamenco*. Hatfield: University of Hertfordshire Press, 1994.
- Lidén, Hilde. *Vokse opp som sigøynere i Norge. Sosialisering i en etnisk minoritetsgruppe. Magistergradsoppgave i Sosialantropologi*. Oslo: Universitetet i Oslo, 1991.
- Lidén Hilde. *Barn og unge fra nasjonale minoriteter. En nordisk kunnskapsoversikt*. Oslo: Institutt for Samfunnsforskning, 2005.
- Lone, Tone-Kristin. *Sigøynere. Alternative livsverdener i en marginal bydel*. Bergen: Forlaget Migrasjonslitteratur, 2000.
- Lukes, Steven. *Power, a Radical View* (2. utg.), Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005.
- Lund, Anne Bonnevie og Bente Bolme Moen (red.). *Nasjonale minoriteter i det flerkulturelle Norge*. Trondheim: Tapir akademisk forlag, 2010.
- Marsch, Adrian og Elin Strand (red.). *Gypsies and the Problems of Identities. Contextual, Constructed and Contested*. Istanbul: Mas Matbaacılık A.S., 2006.
- Martin, David. *The Future of Christianity. Reflections on Violence and Democracy, Religion and Secularization*. Burlington og Farnham: Ashgate, 2011.
- Mol, Hans. *Identity and the Sacred*. Oxford: Basic Blackwell, 1976.
- Mol, Hans (red.). *Identity and Religion. International, Cross-cultural Approaches*. London: Biddles Ltd., 1978.
- Nes, Benedicte. *Biblioteket og de nasjonale minoritetene rom og romanifolket. Masteroppgave i Bibliotek- og informasjonsvitenskap*. Oslo: Høgskolen i Oslo, 2009.
- Okely, Judith. *The Traveller-Gypsies*. Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne og Sydney: Cambridge University Press, 1983.
- Preus, Samuel J. *Explaining Religion*. Atlanta og Georgia: Scholars Press, 1996.

Ruud, Inger Marie og Sigurd Hjelde (red.). *Enhet i mangfold? 100 år med religionshistorie i Norge*. Oslo: Tano Aschehoug, 1998.

Skogaas, Peder og Kåre Lilleholt. *En for hverandre. Sigøynerne Milos Karoli og Frans Josef forteller*. Oslo: Gyldendal Norsk forlag, 1978.

Stewart, Michael. *The time of the Gypsies*. Colorado og Oxford: Westview Press, 1997.

Sutherland, Anne. *Gypsies, the Hidden Americans*. London: Tavistock Publications, 1975.

Suzukovich, Eli Steven III. *The seen and unseen: Religion and Identity in the Chicago American Indian Community*. Doctorate of Philosophy in Anthropology, University of Montana Missoula MT. 2011.

Triggs, E. B. *Gypsy Demons and Divinities. The Magical and Supernatural Practices of the Gypsies*. London: Sheldon Press, 1975.

Østnor, Lars (red.). *Mange religioner- én etikk?* Oslo: Universitetsforlaget, 1995.

Weber, Max. *Makt og byråkrati*. Oslo: Gyldendal, 1995.

Weyrauch, Walter O. (red.). *Gypsy Law. Romanian Traditions and Culture*. Berkely, Los Angeles og London: University of California Press, 2001.

Internettsider:

<http://gypsy-net.ning.com/>

<http://good-news007international.ning.com/>

<http://lgcuk-bris.ning.com/>

www.filadelfia.no

www.dagbladet.no

www.aftenposten.no

www.nrk.no

www.arkitektnytt.no

Bildene er hentet fra www.facebook.com, og brukt med tillatelse fra vedkommende.